عام فہم علمی کتابوں کا سلسلہ
(۱)

اخلاقیات

مصنف: سی۔ اے۔ قادر

جالی

مجلس ترقی ادب ○ لاہور

اخلاقیات

مصنّف: سی۔ اے۔ قادر

مجلسِ ترقیِ ادب ۔ لاہور

طبع اول : ۱۹۶۱ء

تعداد : ۱۱۰۰

ناشر : سید امتیاز علی تاج (ستارۂ امتیاز)
ناظم مجلس ترقیٔ ادب ، لاہور

مطبع : متن اردو پریس ، لاہور

ورق ، فہرس اور مقدمہ : زرین آرٹ پریس
۶۱ - ریلوے روڈ ، لاہور

حرف آغاز

اخلاقیات کے موضوع پر زیر نظر کتاب بی ۔ اے ایتھکس کے نصاب کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے اور چونکہ اس نصاب میں میکنزی اور للی کی کتابیں شامل ہیں ، اس لیے نہ صرف ان کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے ، بلکہ دوسرے بڑے بڑے اخلاق مفکرین کے خیالات بھی جا بجا پیش کئے گئے ہیں ۔

دوسرے علوم کی طرح اخلاقیات میں بھی منطق ، اثباتیت ، وجودیت اور مادی جدلیات وغیرہ کے طور پر کئی اعتبار سے نمایاں انقلاب آچکا ہے ، چنانچہ کوشش کی گئی ہے کہ کتاب میں جدید نظریات کا تعارف کسی قدر تفصیل سے کرایا جائے اور جو تبدیلیاں اخلاق زاویوں میں پیدا ہو چکی ہیں ، انھیں سپرد قلم کیا جائے ۔ آخری باب ہماری انھی کوششوں کو قارئین کے سامنے لاتا ہے ۔

امید ہے ہماری یہ کوشش اخلاقیات سے دلچسپی رکھنے والے عام قارئین کے علاوہ بی ۔ اے ۔ کے طالب علموں اور ان اساتذہ کے لیے بھی بڑی مفید ثابت ہو گی جنھوں نے یہ علوم انگریزی میں پڑھے ہیں اور انھیں اردو میں پڑھاتے ہوئے وہ مشکل محسوس کرتے ہیں ۔ ہم نے ان کی ضروریات کو بہ طور خاص پیش نظر رکھا ہے ۔

اس کتاب میں اگرچہ ایسی کوئی چیز نہیں جسے کسی طرح بھی جدت قرار دیا جاسکے ، تا ہم اتنی بات پورے اعتماد کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ اخلاقیات کے نامور مفکرین کے خیالات کو اردو زبان میں پیش کرنے کی یہ پہلی کوشش ہے ۔ انگریزی کتابوں کے تراجم تو شاید اردو میں موجود ہوں ، لیکن اب تک کوئی ایسی

کتاب نظر سے نہیں گزری جس میں اخلاق کو نئے نظریات کے تحت خود پیش کیا گیا ہو ۔

یہ امر میرے لیے بڑے احسان اور مسرت کا باعث ہے کہ جناب سید امتیاز علی تاج صاحب جیسے ادیب نے مسودہ پڑھا اور زبان و بیان کی اصلاح فرمائی ؛ اس کے باوجود اگر کہیں زبان کی غلطیاں پائی جائیں تو ان کی ذمہ داری مجھ پر عائد ہوتی ہے ۔

میں پروفیسر ایم ۔ ایم ۔ شریف صاحب کا بھی تہ دل سے ممنون ہوں کہ انھوں نے کتاب کو بہتر بنانے میں مجھے مفید مشورے دئے ۔

امید ہے کہ یہ کتاب اخلاقیات سے دلچسپی رکھنے والے حلقوں میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھی جائے گی ۔

سی ۔ اے ۔ قادر

فہرس

چوتھا باب

پانچواں باب

چھٹا باب

ساتواں باب

آٹھواں باب

نواں باب

دسواں باب

گیارھواں باب

چودھواں باب

فرد اور جماعت ۲۱۳

پندرھواں باب

حقوق و فرائض ۲۳۲

سولھواں باب

فضیلت

سترھواں باب

اٹھارھواں باب

انیسواں باب

بیسواں باب

پہلا باب

موضوع اور تعریف

تمہید | ہر شخص اپنی روزمرہ زندگی میں خیر و شر، نیکی و بدی، ثواب و خطا جیسے الفاظ استعمال کرتا ہے۔ وہ کبھی تو اپنے اعمال و افعال کو اخلاق کی کسوٹی پر پرکھتا ہے اور کبھی دوسروں کے کردار کو تنقیدی نگاہ سے دیکھتا اور ان پر اچھائی یا بُرائی کا حکم لگاتا ہے۔ مثال کے طور پر کالج کے کسی ایسے طالب علم کو لیجیے جو اپنے ادارے کے نظم و نسق میں خلل انداز ہوتا ہے یا کسی ایسے سیاست دان کو لیجیے جو وطنیت کے جوش میں ملکی قوانین کو توڑتا ہے، ایسے افعال بعض لوگوں کی رائے میں جائز ہیں بعض کی نگاہ میں ناجائز۔

ایک امریکی مصنف اربن نے اپنی کتاب میں ایک عجیب مقدمے کا ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ایک امریکی کے ہاں نہایت کریہہ المنظر لڑکا

پیدا ہوُا - بدصورت ہونے کے علاوہ اس کے اعضاء بھی نامکمل اور ناکارہ تھے، سب کا خیال تھا کہ اگر وہ اسی حالت میں زندہ رہا تو خاندان اور معاشرے کے لیے درد والم اور اذیت کا موجب ہوگا۔ اس کے والدین نے ڈاکٹر کو بلایا کہ وہ علاج معالجے سے اس کے نقائص رفع کرنے کی کوشش کرے لیکن ڈاکٹر نے بچے کی تندرستی کی کوشش عمل میں لانے کی بجائے اسے ایسی دوا دی جس نے بچے کی زندگی ختم کر ڈالی۔ بچے کے والدین نے ڈاکٹر پر قتل کا مقدمہ دائر کر دیا۔ عدالت میں ڈاکٹر نے اعتراف کیا کہ مَیں نے بچے کو دیدہ و دانستہ اس لیے مار ڈالا کہ بچے کا صحت پانا ناممکن تھا اور اگر وہ اسی حالت میں زندہ رہتا تو اس کا وجود والدین اور سوسائٹی کے لیے تکلیف کا موجب ہوتا ؀

امریکیوں میں سے کئی ایک نے ڈاکٹر کے اس فعل کو روا سمجھا اور کئی ایک نے ناروا ؀

اس قسم کے واقعات ہر روز پیش آتے ہیں۔ شیریں فرہاد، لیلیٰ مجنوں، ہیر رانجھا ایسے رومانی قصوں میں خاندانی نام و نمود کو بلاتکلف عشق و محبت کی بھینٹ چڑھا دیا جاتا ہے۔ سوسائٹی کی نظر میں یہ عاشق لوگ گناہِ کبیرہ کے مرتکب ہوتے ہیں لیکن اگر ان عاشق لوگوں سے پوچھا جائے تو اپنے فعل کے جواز میں وہ کئی معقول دلائل پیش کریں گے واقعہ یہ ہے کہ جب کبھی دو فریق آپس میں لڑتے جھگڑتے ہیں تو ہر فریق اپنے آپ کو سچا ثابت کرنے اور دوسرے کو جھٹلانے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ جذبہ قوموں کی زندگیوں

میں بھی کارفرما ہے۔ جنگِ عظیم کو حق و باطل کی جنگ کہا جاتا تھا۔ انگریز سمجھتا تھا کہ صراطِ مستقیم پر ہم ہیں جرمن سمجھتا تھا کہ اخلاق اور راست بازی ہماری جانب ہے۔

جب اس قسم کے اختلافات پیدا ہو جائیں تو ان کو رفع کرنے کیلئے مختلف معیار پیش کیے جاتے ہیں، کسی ایسے اصول یا قاعدے یا ضابطے سے مدد لی جاتی ہے جو حق و باطل میں تمیز کر سکے اور خیر و شر کا حکم نافذ کرے۔ اخلاقیات ایسے ہی علم کا نام ہے جو انسانی اعمال کو پرکھنے کے لیے معیار بناتا، ان کے حسن و قبح سے بحث کرتا اور بتاتا ہے کہ خیر و شر کی حقیقت کیا ہے ؟

کسی علم کی تعریف ابتدا میں کرنا ممکن نہیں ہوتا، بلکہ اس کے اختتام پر کی جا سکتی ہے۔ مبتدی کے لیے نہایت مشکل ہے کہ وہ شروع ہی میں کسی علم کی حقیقت و ماہیت سے متعلق تصوّرات کو سمجھ لے لہٰذا ابتدا میں عارضی تعریف پر اکتفا کیا جاتا ہے ؟

تعریف

پروفیسر ڈیوی (DEWEY) کی رائے کے مطابق اخلاقیات وُہ علم ہے جس میں کردار پر خیر و شر یا ثواب و خطا کے نقطۂ نظر سے بحث کی جاتی ہے؛ اس کی غرض و غایت یہ ہے کہ کردار پر صواب و خطا یا خیر و شر کے نقطۂ نظر سے جو احکام عائد کیے جاتے ہیں، ان کو ایک باقاعدہ نظام کی صورت

میں پیش کرے۔ پروفیسر راجرس (ROGERS) اپنی کتاب "تاریخ اخلاقیات" میں لکھتا ہے" جو علم ایسے اصول بتاتا ہو جن سے انسانی کردار کے صحیح مقاصد کی حقیقی اور سچی قدر و قیمت کا تعین ہو سکے، اس کا نام علم الاخلاق ہے۔ پروفیسر للی (LILLIE) کے خیال میں اخلاقیات انسانی کردار کی معیاری NORMATIVE سائنس ہے اور کردار کا مطالعہ خیر و شر یا صواب و خطا کی حیثیت سے کرتی ہے۔

انسانی کردار پر غور کیا جائے تو اس کے دو پہلو نمایاں ہوتے ہیں: داخلی اور خارجی۔ کردار کا داخلی پہلو مقاصد، محرکات اور نیات پر مشتمل ہے، خارجی پہلو جسمانی افعال و اعمال پر۔ اگر کردار کو جسمانی افعال و اعمال کے مساوی قرار دیا جائے تو ظاہر ہے کہ کردار کا جائزہ لیتے وقت افعال کی ظاہری نفاست و موزونیت کو مدنظر رکھنا اور مقاصد و محرکات کو نظرانداز کر دینا پڑے گا۔ اس لحاظ سے نیک وہ شخص قرار پا جائے گا جو جسمانی حرکات کو نفاست سے سرانجام دینے میں مہارتِ تامہ رکھتا ہو لیکن کوئی بھی تمدن ظاہری ٹیپ ٹاپ اور نفاست کو معیارِ اخلاق نہیں سمجھتا۔ چنانچہ پیشتر اس کے کہ کسی شخص کو نیک گردانا جائے یہ ضروری ہے کہ اس کے مقاصد و محرکات کو پرکھا جائے، اس کی سیرت کو جانچا جائے اور اس کی اندرونی کائنات کا پتا لگایا جائے۔ اسی لیے پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ کردار کی قدر و قیمت کا تعین جبھی ممکن ہے کہ سیرت کو پیش نظر رکھا جائے۔ داخلی پہلو کی اہمیت خارجی پہلو سے کہیں بڑھ چڑھ کر ہے، سیرت جب

اپنا اظہار جسمانی افعال میں کرتی ہے تو کردار نام پاتی ہے ؎

ہم نے اخلاقیات کی تعریف انسانی کردار کی متوالی سائنس کی ہے۔ ہر سائنس کسی خاص موضوع سے بحث کرتی اور اس موضوع کے متعلق منظم مرتّب اور مدوّن علم پیش کرتی ہے۔ مثال کے طور پر حیاتیات کو لو۔ حیوانات اور نباتات کے متعلق ہر کس وناکس کچھ نہ کچھ علم ضرور رکھتا ہے لیکن عام آدمی کا علم غیر منظم اور غیر مرتب معلومات پر مبنی ہوتا ہے، اس کے ایک جُزو کا دُوسرے جُزو کے ساتھ کوئی رابطہ نہیں ہوتا۔ برعکس اس کے ماہرِ حیاتیات کو لو، وہ منتشر اور پراگندہ واقعات کو منظم کر کے کلّیات وضع کرتا اور سیاق و سباق میں ربط پیدا کرتا ہے۔ بعینہٖ یہی کیفیت علم الاخلاق کی ہے، نیکی و بدی کو ہر شخص سمجھتا ہے لیکن اکثر اشخاص کا علم غیر مربوط اور غیر مسلسل کلّیات پر مشتمل ہوتا ہے۔ علم الاخلاق کا کام یہ ہے کہ ان معلومات کو اکٹھا کر کے ایک سلسلے میں منسلک کرے، ان سے اصول وضع کرے اور معیارِ اخلاق کا پتا لگائے ؎

علوم کی دو اقسام ہیں: طبعی (POSITIVE) اور متوالی یا تجربی اور غائی۔ تجربی اور طبعی علوم کی خصوصیات حسب ذیل ہیں:۔

تجربی علوم میں سب سے پہلے واقعات اور حادثات کو مشاہدے اور تجربے سے اکٹھا کیا جاتا ہے، پھر ان کی جماعت بندی کی جاتی ہے تاکہ مطالعے میں آسانی ہو اور واقعات کا ربط معلوم ہو سکے۔ علم طبیعیات میں تجربات و مشاہدات کی وساطت سے مناسب مواد جمع کیا جاتا ہے ؎

۲۔ جب مواد جمع ہوجائے تو اس سے قوانین اخذ کیے جاتے ہیں جو ہر زمانے اور ہر مقام میں صحیح اُترتے ہیں مثلاً کشش ثقل کا اصول یا حرکت کے اصُول۔ جب تک قوانین وضع نہ کیے جائیں کسی علم کو سائنس نہیں کہہ سکتے ۔

۳۔ تعمیمات (PRINCIPLES) جب وضع ہوجاتی ہیں تو اُن کی امداد سے واقعات کا قبل از وقت اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ زمین اور چاند کی گردش کے اصولوں کا مطالعہ کرنے کے بعد جغرافیہ دان کے لیے سُورج یا چاند گرہن کے متعلق پیش گوئی کرنا چنداں مشکل نہیں۔ وہ بتا سکتا ہے کہ گرہن کب لگے گا، کہاں دیکھا جائے گا اور کتنا عرصہ رہے گا؛ یہ تجربی اور طبعی علم اس قابل بنا دیتا ہے کہ مستقبل کو قبل از وقت جانچ لیا جائے۔ نفسیاتی ماہر بھی اقوام و افراد کے خارجی و داخلی محرکات کا محاسبہ کرنے کے بعد کسی حد تک پیشین گوئیاں کرسکتا ہے جو درست ثابت ہوجاتی ہیں۔

۴۔ طبعی علوم کا سروکار صرف ان علتوں سے ہوتا ہے جو فاعلی (EFFICIENT) کہلاتی ہیں، غائی (FINAL) سے انہیں کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ یہ علوم ان واقعات سے بحث کرتے ہیں جو زمان و مکان میں صادر ہوں اور رشتۂ علت و معلول میں بندھ سکیں، حیاتیات، نفسیات اور علم کیمیا میں صرف فاعلی اور مادی علتوں کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔

طبعی علوم کے خواص معلوم کرنے کے بعد ہم اب منوالی علوم کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یہ علوم مظاہر کی قدر و قیمت جانچنے کے لیے مقصد، غایت اور

معیار وضع کرتے ہیں۔ ان کا سروکار علّتِ فاعلی سے نہیں بلکہ علّتِ غائی سے ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ مقصدی علوم اس مفروضے پر مبنی ہوتے ہیں کہ ذی شعور افراد کسی مقصد کو اپناتے ہیں، اسے حاصل کرنے کے لیئے ہر ممکن کوشش بروئے کار لاتے ہیں۔ طبعی علوم میں قانونِ جبریت کا مکمل تسلّط ہوتا ہے، کوئی فطری حادثہ اپنے ارادے سے ایک شکل بدل کر دوسری شکل اختیار نہیں کرسکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ علّت و معلول کے سلسلے میں جکڑا ہوا ہے اور اختیار سے کلّیتہً عاری ہے۔ بنا بریں اس کے مستقبل کے متعلق پیشگوئی بڑے وثوق اور یقین سے کی جاسکتی ہے۔ چاند گرہن کا ظہور چند ایک اسباب پر مبنی ہے جو علّت و معلول کے قانون سے سمجھے جاسکتے ہیں؛ لہٰذا گرہن کے متعلق یقینی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ وہ کب ہوگا لیکن اخلاقیات میں معاملہ اس کے برعکس ہے۔ انسان اپنے افعال کا ذمّہ دار ہے، اس کا ارادہ آزاد ہے اور وہ صاحب اختیار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی کردار کے متعلق پیشین گوئی نسبتاً غیر یقینی ہوتی ہے۔ کسی شخص کو اچھی طرح سمجھنے کے بعد بھی وثوق سے نہیں کہا جاسکتا کہ مستقبل میں اس کا رویّہ کیا ہوگا۔ اخلاقیات کا موضوع ایسے انسانوں کے افعال ہیں جو صاحب اختیار اور صاحب ارادہ ہیں جو حصولِ مقاصد کی خاطر اپنی تمام صلاحیتوں اور قابلیتوں کو استعمال میں لاتے ہیں۔ اسی بناء پر علم الاخلاق کو مثالی یا مقصدی سائنس کہتے ہیں، اس میں جبر کا کوئی دخل نہیں، اختیار کا دور دورہ ہے ٭

افعالِ اضطراری و جبلّی اور اسی طرح سے وہ افعال جو جنون، خواب

اور نیند کی حالت میں سرزد ہوتے ہیں؛ اخلاقی اعتبار سے انسانی کردار کا جُزو نہیں بن سکتے، اسی وجہ سے یہ علم الاخلاق کے دائرہ بحث سے خارج سمجھے جاتے ہیں۔ اخلاقیات چونکہ منوالی علم ہے اس لیے اس کا سروکار صرف مقصدی افعال سے ہے جو شعوری حالت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

منوالی علم کی حیثیت سے اخلاقیات مندرجہ ذیل خصائص کی حامل ہے :-

ا- اخلاقیات علمِ معیاری ہے، یہ انسانی کردار کو خیر و صواب کے نظریے سے پرکھتا ہے۔ خیر کا تصوّر قدر سے وابستہ ہے جسے حاصل کرنے کے لیے کوشش کی جاتی ہے یا کم از کم کی جانی چاہیے۔ اگر دنیوی زندگی کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ انسانی جدّ و جہد کی غایت ایک نہیں بلکہ کئی ہیں؛ کبھی انسان مکان کی تعمیر میں مصروف ہے۔ کبھی بچوں کے بیاہ شادی میں، کبھی حصولِ زر اور کبھی حصولِ جاہ و حشمت میں سرگرداں و مصروفِ کار نظر آتا ہے۔ غرض کئی غایات اور خیور ہیں جن کے لیے کوشش عمل میں لائی جاتی ہے لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو بہت سی غایات عارضی اور لمعانی معلوم ہوں گی، ان کی حیثیت خود مختارانہ نہیں ہے بلکہ وہ تابع ہوتی ہیں کسی بڑی غایت کی۔ وہ بڑے سے بڑا مقصد جو کسی شخص کے کردار کا آخری سبب ہو مقصدِ عظمےٰ یا غایت الغایات کہلائے گا۔ یہ وہ خیرِ عظیم ہوگی جو زندگی کی تمام محرکات، خواہشات اور امنگوں کو ایک نظام میں لا کھڑا کرتی اور زندگی کا حقیقی مقصد کہلانے کی مستحق ہوتی ہے ؛

پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ صائب افعال حصولِ خیر کا ذریعہ ہوتے ہیں

اس لحاظ سے خیر و صواب کا چولی دامن کا ساتھ ہے، خیر تعیین کرتا ہے انسانی مقصد کی اور صائب افعال اس کردار و سیرت کی جو اس خیر کو حاصل کر سکے۔ اخلاقی زندگی ایک ارتقائی عمل ہے، اس کے بعض مدارج مقاصد سے اور بعض ذرائع سے تعبیر کیے جا سکتے ہیں، خیر مقاصد کو اور صواب ذرائع کو ظاہر کرتا ہے ❖

بعض ماہرین اخلاقیات نے خیر پر اور بعض نے صواب پر زور دیا ہے، اگر صواب پر زور دیا جائے تو فرض کا تصوّر اہمیت حاصل کرتا ہے اور اگر خیر پر زور دیا جائے تو فضیلت کا تصوّر اہم نظر آتا ہے لیکن اخلاقی زندگی میں ہر دو کی ضرورت ہے۔ فریضہ اور فضیلت اخلاقی زندگی کے دو ستون ہیں۔ ایسے اخلاقیاتی نظام جو خیر یا صواب میں سے ایک کو دستورِ حیات بناتے ہیں وہ نامکمل اور ادھورے رہ جاتے ہیں ❖

۲ ۔ علم الاخلاق کا تعلّق قدری تصدیقات سے ہے ❖

تصدیقات دو قسم کی ہوتی ہیں :۔

(ا) واقعاتی (FACTUAL)

(ب) قدری (VALUATIONAL)

جب ہم کہتے ہیں "خالد انسان ہے" تو یہ تصدیق واقعاتی ہے لیکن جب یہ کہا جائے کہ خالد نیک انسان ہے تو یہ تصدیق قدری ہو گی۔ اوّل الذکر اس واقعے کو بیان کرتی ہے، اس کے متعلق اچھائی یا بُرائی کا حکم نہیں لگاتی۔ لیکن دوسری تصدیق خالد کی قدر کا اندازہ لگاتی ہے، لہٰذا یہ تصدیق

قدری ہے ۔

طبعی اور تجرباتی علوم میں واقعاتی تصدیقات سے بحث ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر زلزلے کو لیجیے : سائنس زلزلے کے اسباب بتا سکتا ہے لیکن سائنس کا کام یہ نہیں کہ زلزلے کی اچھائی یا بُرائی کے متعلق کوئی فیصلہ کرے۔ جب حوادثات کو پیمانۂ قدر سے ناپا اور ان کی قیمت کا اندازہ لگایا جاتا ہے تو لامحالہ فطری دائرے سے باہر ہونا پڑتا ہے۔ اور ہماری تصدیقات قدری ہو جاتی ہیں۔ پس واقعاتی تصدیقات سے ہماری مراد یہ ہے کہ حوادثات فطرت کا علم اثباتی طور پر حاصل ہو۔ اور تصدیقاتِ قدری سے مُراد وہ تصدیقات ہیں جو واقعات پر نقد و تبصرہ کرتی اور ان کی قیمت کا اندازہ لگاتی ہیں ۔

۳۔ اخلاقیات عملی سائنس نہیں ہے ۔

بعض لوگ اخلاقیات کو عملی سائنس کہتے ہیں اور بعض صرف نظری۔ جو لوگ اسے نظری کہتے ہیں ان کا خیال ہے کہ اس علم کا موضوع خیر و شر کی تحقیق اور ان کے متعلق تعقلات کی ماہیت معلوم کرنا ہے، اس کا کام عملی زندگی کے لیے کوئی ضابطہ مرتب کرنا نہیں ۔

ارسطو علم الاخلاق کو عملی بھی کہتا ہے اور نظری بھی۔ اس کا جواز وہ عملی زندگی میں دیکھتا ہے جس کو دو مدارج میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :۔

(ل) جبلّی (INSTINCTIAL)

(ب) نظری (THEORETICAL)

بچپن میں انسانی کردار کا دارومدار جبلتوں پر ہوتا ہے، بچے اپنے فطری

میلانات کے باعث کھاتے پیتے، روتے اور جھگڑتے ہیں۔چونکہ ان کی ذہنی نشو ونما ابتدائی مراحل میں ہوتی ہے اس لیے وہ کسی چیز کا محاسبہ نہیں کر سکتے، رسم ورواج کی پابندی بڑے شوق سے کرتے ہیں۔

جب بچہ سنِ بلوغت کو پہنچتا ہے تو وہ اپنے ماحول کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے، عملی افادیت کو چھوڑ کر زندگی کی حقیقت اور اس کے مقصد کو جانچنا چاہتا ہے۔اس میں نقد و تبصرہ کی قوت پیدا ہوتی ہے، وہ خیر و شر، روا اور ناروا کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے، ایک کردار اور تمدن کا دوسرے کردار اور تمدن سے موازنہ و مقابلہ کرتا ہے۔ اس طرح انسانی زندگی جبلی غلامی سے آزاد ہو کر نظری سطح پر آجاتی ہے۔ اس منزل پہ پہنچ کر اخلاقیات صرف نظری سائنس رہ جاتی ہے۔لیکن باوجود اس امر کے اخلاقی زندگی میں سے عملی پہلو مفقود نہیں ہو جاتا۔

انگریزی زبان میں اخلاقیات کو ایتھکس (ETHICS) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ لفظ ایتھوس (ETHOS) سے مشتق ہے۔جس کے معانی ہیں عوائد و رسوم اور خصوصاً وہ عوائد و رسوم جو ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے ممتاز کرتی ہیں۔اسی طرح سے لاطینی لفظ مارل (MORAL) جو مارس (MORES) سے مشتق ہے، اس کا مطلب بھی رسم و رواج ہے۔یہ اشتقاق دو امور پہ دلالت کرتا ہے:۔

(ا) اخلاقیات عمرانی سائنس ہے، یہ ان انسانی افعال سے سروکار رکھتا ہے جو معاشرہ میں سرزد ہوں اور جن سے دیگر افراد متاثر ہوں۔رو بنسن کرو سیلہ

نے اپنی زندگی تن تنہا ایک جزیرے میں گذار دی، جوگی بھی کسی پہاڑ کی چوٹی یا کسی غار میں بیٹھ کر عبادت کرتا ہے، ایسے لوگوں کے افعال صرف انھیں کی ذات تک محدود رہتے ہیں، دیگر افراد پر کسی شکل میں بھی اثر انداز نہیں ہوتے لہٰذا علم الاخلاق کے دائرہ بحث سے خارج خیال کیے جاتے ہیں۔ ارسطو کا کہنا ہے کہ جو شخص کسی معاشرے کا رکن نہ ہو اور نہ معاشرے کی ضرورت ہی محسوس کرے، وہ یا تو درندہ ہوتا ہے یا دیوتا، انسان بہرحال نہیں ہو سکتا کیونکہ انسان کی سرشت میں عمرانیت داخل ہے ٭

اسی حقیقت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے پروفیسر للّی نے اخلاقیات کی تعریف میں اس کے عمرانی پہلو پر زور دیا ہے۔ اس کے خیال میں صرف وہی انسانی کردار اخلاقیات کا موضوع بن سکتا ہے جو معاشرے سے تعلق رکھتا ہو ٭

(ب) اخلاقی نظریوں اور تعلقات کی ابتدا ہمیشہ معاشرے میں ہوتی ہے، وہیں یہ پھلتے پھولتے اور ترقی پاتے ہیں۔ جن لوگوں نے اخلاق کے تدریجی اور ارتقائی پہلو کو نظر انداز کر دیا، انھوں نے اخلاقی زندگی کی گویا سکونی اور جامد شکل پیش کی، اس طرح ایک نہایت ہی اہم حقیقت نظروں سے اوجھل ہو گئی۔ پروفیسر ڈیوی ارتقائی پہلو کو بہت ضروری خیال کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کردار کا خارجی پہلو اجتماعِ انسانی سے تعلق رکھتا ہے اور داخلی پہلو کی مانند ضروری ہے جس پر نفسیات روشنی ڈالتی ہے ٭

اس ضمن میں پروفیسر میکنزی اس سوال پر بحث کرتا ہے کہ آیا صالح

زندگی ایک فن (Art) ہے یا نہیں۔ اور اگر ہے تو دیگر فنون سے اس کا کیا تعلق ہے ؟

بادی النظر میں فنِ اخلاق دیگر فنون سے مشابہ دکھائی دیتا ہے :-

(۱) صالح زندگی حاصل کرنے کے لیے ویسی ہی محنت اور مدت کی ضرورت ہے جیسے دیگر فنون سیکھنے میں ہوتی ہے۔ جوگی لوگ ایک عرصے تک تپسیا اور ریاضت کرتے ہیں تاکہ رُوحانی مدارج طے کر لیں۔ مسلمانوں میں صُوفی لوگ بھی طرح طرح کے چلّے کاٹتے ہیں۔ اور کوشش کرتے ہیں کہ نفسِ امّارہ سے چھٹکارا حاصل ہو۔ لہٰذا نیکوکار بننے کے لیے ایسی ہی جدوجہد کی ضرورت ہے جیسے مصوری یا بت تراشی سیکھنے کے لیے ہوتی ہے ؂

ارسطو کی رائے میں فضیلت ایک ایسی عادت ہے جو اعادے سے حاصل ہوتی ہے یعنی اس میں علم کا چنداں دخل نہیں، صرف نیک کام بار بار کرنے کی ضرورت ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ علم الاخلاق کی کتابوں کا مطالعہ کیے بغیر بھی ایک شخص نیکوکار ہو سکتا ہے جس طرح ایک شخص فنِ زراعت کی کتابوں کا مطالعہ کیے بغیر کسان بن سکتا ہے لیکن اگر کسی کسان نے علم زراعت کا مطالعہ بھی کیا ہو تو وہ بہتر کسان بن سکے گا۔ بعینہٖ یہی فائدہ علم الاخلاق کا ہے اس کا مطالعہ کسی حد تک انسان کو بہتر انسان بنا سکتا ہے۔ جیسے مصور کے لیے جمالیات کا مطالعہ خالی از فائدہ نہیں ویسے ہی راست بازی زندگی کے لیے اخلاقی قدروں کی شناخت مفید ہے ؂

(۲) ہر فن اپنے ماحول میں تبدیلی پیدا کرتا ہے۔ مصوّر جب مختلف

تصویریں بناتا ہے تو جمال میں اضافہ کرتا ہے، شاعر بھی حسن و جمال کے ذخیرے کو بڑھاتا ہے، اسی طرح نیکو کار آدمی بھی اعمال صالحہ سے مجموعۂ خیر میں اضافہ کرتا ہے، وہ خارجی ماحول کی ہیئت بدل دیتا ہے ؂

(۳)، ہر فن ان اشیاء کو منصۂ وجود پر لاتا ہے جو جمیل و حسین ہیں۔ یعنی جن کے متعلق یہ کہا جا سکے کہ انہیں موجود ہونا چاہیے مثلاً نظموں، تصویروں اور بت تراشی کے مجسّموں کو لیجیے، ہر ایک اپنی بساط کے مطابق حُسن آفرین ہے۔ اخلاقی زندگی بھی حسن پیدا کرتی ہے، نیک اور صالح برتاؤ اپنے اندر جمال رکھتا ہے اسی لئے بعض لوگوں نے خیر و جمال کو مترادف تصورات سمجھ لیا ہے ؂

اس مماثلت کے باوجود پروفیسر میکنزی صالح زندگی کو فن نہیں کہتا۔ اس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :-

۱- ایک فن کار اپنے شغل میں رات دن مصروف نہیں رہتا۔ فرض کیجیے ایک مصوّر ہے جو صرف شام کو تصویریں بناتا ہے اور باقی وقت نجی کاموں میں بسر کرتا ہے، اس کے لیے یہ ضروری نہیں کہ وہ ہر وقت مصوری کرے اور اس کے علاوہ کچھ نہ کرے، لیکن صالح زندگی میں فرصت کا وقت دستیاب نہیں ہو سکتا۔ نیکو کار کے لیے ضروری ہے کہ وہ چوبیس گھنٹے نیکو کار رہے اور عمر کے ہر لمحے میں نیکو کار رہے۔ اس کا اُٹھنا، بیٹھنا، سونا، جاگنا یعنی کہ ساری زندگی اخلاقی نصب العین کے مطابق ہونی چاہیے۔ پروفیسر میکنزی کہتا ہے "اخلاقی زندگی میں کوئی تعطیل نہیں" ؂

۲- اخلاق کے علاوہ جو باقی فنون ہیں ان میں انسانی نیت کو دخل نہیں اگر کسی مصور نے بری نیت سے تصویر کھینچی تو لوگوں کو اس کی مطلقاً پروا نہیں، بشرطیکہ تصویر بذات خود بری نہ ہو۔ گندم خریدتے وقت کسانوں کی نیت کو نہیں دیکھا جاتا صرف گندم کی اچھائی یا برائی دیکھی جاتی ہے لیکن اخلاقی زندگی میں نیت[1] کو اہم مقام حاصل ہے۔ اگر کوئی شخص مسجد اس نیت سے بنوائے کہ اسے الیکشن میں لوگ ووٹ دیں تو کوئی اس کے اس فعل کو بنظرِ تحسین نہیں دیکھے گا۔ اسی لیے کانٹ کہتا تھا کہ دنیا میں اگر کوئی چیز فی نفسہٖ خیر ہے تو وہ نیتِ طیبہ ہے، احادیث میں بھی مذکور ہے کہ اعمال کو نیات پر پرکھا جاتا ہے[1]۔

۳- باقی فنون کا تعلق انسانی زندگی کی بعض فعلیتوں سے ہے لیکن اخلاق کا تعلق زندگی کے ہر شعبے اور ہر فعلیت سے ہے۔ ایک تصویر کو جمالیاتی نقطۂ نگاہ سے بھی جانچا جا سکتا ہے اور اخلاقی نقطۂ نگاہ سے بھی، ایک ناول بحیثیت فن کے نفیس ہو سکتا ہے لیکن اگر اخلاق سوز واقعات سے مملو ہو تو اس کی اشاعت ممنوع قرار دے دی جاتی ہے، غرضیکہ ہر چیز کو اخلاقی لحاظ سے دیکھا جا سکتا ہے۔

۴- باقی فنون کا ماحصل نظر سے تعلق رکھتا ہے مثلاً شاعر نظمیں لکھتا ہے، مصور تصویریں کھینچتا ہے اور بت تراش پتھر کے مجسمے بناتا ہے، ان تینوں

---

[1] اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّیَّاتِ۔

فن کاروں کی پیدا کردہ اشیاء آنکھوں کے سامنے ہیں، لیکن اخلاقی زندگی میں یہ چیز نصیب نہیں۔ ساری عمر کی ریاضت اور عبادت کے بعد بھی کسی شخص کے متعلق وثوق سے نہیں کہہ سکتے کہ وہ نیکوکار یا راست باز ہے، کسی کے ماتھے پر تھوڑا ہی لکھا ہوتا ہے کہ وہ نیک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی شخص کی پاکدامنی اور نیک شعاری کے متعلق انسانی تخمینے اکثر غلط نکلتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ زندگی جن اقدار کی تخلیق کرتی ہے، وہ اخلاق ہی کا کرشمہ ہیں۔ کون اس سے انکار کرسکتا ہے کہ مزدور کی دیانتداری اس کے کام پر اثر انداز ہوتی ہے یا اہلکار کی نیک نیتی اس کی کارکردگی میں امداد بہم پہنچاتی ہے ؂

اس بحث کا ماحصل یہ ہے کہ فنِ اخلاق دیگر فنون کے مماثل بھی ہے اور ان سے مختلف بھی، اگر اختلافات کو نہ بھولا جائے تو صالح زندگی کو فن کہا جاسکتا ہے ؂

دُوسرا باب

عِلم الاخلاق کا تعلّق دیگر علُوم سے

علم الاخلاق اور نفسیات :-

ان دونوں علوم کا تعلق ذاتِ انسانی سے ہے مگر اُن کے نقطۂ نگاہ میں فرق ہے : ایک صرف اثباتی علم ہے دوسرا منوالی علم ہے۔ ایک صرف وارداتِ نفسی کو بیان کرتا ہے، دوسرا ان کے حسن و قبح سے بحث کرتا ہے۔ نفسیات کا مطالعہ کئی لحاظ سے اخلاقیات کے لیے از بس ضروری ہے :-

۱۔ اخلاقیات کا موضوع ہے نیک کردار، کردار سے مراد ہے انسانی برتاؤ میں سیرت کا اظہار کردار اور سیرت کو سمجھنے کے لیے ہمیں نفسیات کی جانب رجوع کرنا پڑتا ہے۔ سیرت عام طور پر نفسی عوائد، میلانات، محرکات اور مقاصد پر مشتمل ہوتی ہے اور یہ سب کی سب ذہنی کیفیات ہیں۔ لہٰذا انسانی

کردار کو سمجھنے اور اس پر اخلاقی حکم لگانے کے لیے نفسیاتی مطالعہ ضروری ہے ؛

۲۔ ہمارے بعض افعال ارادی ہوتے ہیں بعض غیر ارادی ۔ جو افعال سوچ بچار کے بعد واقع ہوتے ہیں وہ ارادی ہیں ۔ اضطراری ، جبلی اور ہیجانی افعال غیر ارادی ہیں ۔ اخلاقیات کا تعلق کردار سے ہے جو ارادی افعال پر مشتمل ہے ۔ ارادی اور غیر ارادی افعال میں تمیز کرنے کے لیے ہمیں نفسیات کا سہارا لینا پڑتا ہے ، کیونکہ نفسیات ہی بتا سکتی ہے کہ کون سا فعل ارادی ہے اور کون سا غیر ارادی اور ان میں تمیز کیسے کی جاتی ہے ۔ جبر و اختیار کا مسئلہ یہیں سے شروع ہوتا ہے ۔ اگر انسان مجبور و پابند ہو تو علم الاخلاق بطور سائنس کے ختم ہو جاتا ہے ؛

۳۔ علم الاخلاق میں یہ سوال بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ اخلاقی حکم نیات پر ہوتا ہے یا افعال کے نتائج پر ۔ اس سوال کا جواب نفسیات کی امداد کے بغیر ممکن نہیں ، یہ جواب جبھی دیا جا سکتا ہے کہ ارادے کا تجزیہ کیا جائے اور نیت ، محرک ، مقصد اور خواہش جیسے نفسی کوائف کو اچھی طرح سمجھا جائے ؛

۴۔ اخلاقی نصب العین کا تعین بھی نفسیات کے بغیر مشکل ہے ۔ زمانۂ گذشتہ میں کئی اخلاقی مذاہب پیدا ہوئے اور فنا ہو گئے کیونکہ ان کی بنیادیں غلط نفسیات پر تھیں ۔ کانٹ کا نظریہ بطور مثال پیش کیا جا سکتا ہے ۔ اور اسی طرح لذتین کا مسلک ۔ اول الذکر صرف عقل سے واسطہ رکھتے ہیں

اور مؤخرالذکر جذبات سے؛ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نصب العین ادھورا اور نامکمل رہ جاتا ہے۔ غلط نفسیات سے یا تو معیار اتنے بلند ہو جاتے ہیں کہ انسانی دسترس میں نہیں رہتے یا اس قدر پست ہو جاتے ہیں کہ صرف درندوں اور چوپایوں کے مطابق رہ جاتے ہیں ؟

باوجود اس گہرے تعلق کے اختلاف بھی کافی نمایاں ہے۔ دونوں علوم کے فرق حسب ذیل ہیں :

۱۔ نفسیات بلحاظ وسعتِ مضمون علم الاخلاق سے وسیع تر ہے۔ نفس کی ہر کیفیت نفسیات کے دائرہ موضوع میں شامل ہے، خواہ اس کا تعلق وقوف سے ہو یا تاثر سے یا طلب سے۔ علم الاخلاق صرف طلب سے تعلق رکھتا ہے اور اس میں سے بھی وہ افعال جو ارادی ہوں ان کو منتخب کر لیتا ہے، باقیوں کو چھوڑ دیتا ہے ؟

۲۔ شروع میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ نفسیات اثباتی علم ہے اور حقائقِ نفسی کو جمع کر کے کلیات قائم کرتا ہے لیکن ان کی اچھائی یا برائی سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا۔ برخلاف اس کے اخلاقیات متوالی علم ہے اور خیر و شر اور اچھائی و برائی میں تمیز کرنا اس کا اوّلین فرض ہے۔

علم الاخلاق اور عمرانیات

پرنسپل کیرڈ عمرانیات ایسے علم کو کہتا ہے جو جماعتوں کی ساخت، اُن کے ارتقاء اور نشو و نما، نیز ان تبدیلیوں کا ذکر کرے جو جماعتوں میں رُونما ہوتی

ہیں۔ یا جو آئندہ خاص تمدنی شرائط میں وقوع پذیر ہوں گی۔ اسی لیئے پروفیسر ڈیوی کہتا ہے کہ عمرانی ماحول اخلاقی نصب العین کے اثبات و وجُوب کے لئے ضروری ہے ۔

ہر دو علوم کا باہمی علاقہ مندرجہ ذیل امور سے ثابت ہوتا ہے :۔

۱۔ اخلاقیات اور عمرانیات میں جو گہرا تعلق ہے اسے قدیم یُونانی فلسفیوں نے خوب سمجھا تھا۔ افلاطون جو فرد اور جماعت کے مفاد میں کسی فرق کا قائل نہیں، اپنی شہرۂ آفاق کتاب ریاست میں انفرادی اور جماعتی مفاد کو الگ الگ نہیں رکھتا بلکہ جو خوبیاں سوسائٹی میں دیکھنا چاہتا ہے، وہی افراد کی نصب العینی زندگی کے لیئے ضروری قرار دیتا ہے۔ پہلے پہل افلاطون کے شاگرد ارسطو نے اخلاقیات کو عمرانیات سے جُدا کیا لیکن اس کے باوجود اسے اس امر کا احساس تھا۔ کہ تن تنہا فرد یا تو دیوتا ہو سکتا ہے یا درندہ ۔ اگر دیوتا ہے تو سمجھیے کہ اس نے نصب العین کو پالیا۔ اور اگر درندہ ہے تو اس کا نصب العین کچھ ہو ہی نہیں سکتا۔ ارسطو کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ انسانوں کے لیے سماجی ماحول ضروری ہے۔ کیونکہ نہ دیوتاؤں کی طرح وہ نصب العین کو حاصل کر سکتے ہیں۔ اور نہ ہی درندوں کی طرح نصب العین سے کورے ہیں ۔

زمانۂ حال میں بریڈلے نے اخلاقیات کے انفرادی میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سوسائٹی کے بغیر نہ تو حقوق اور فرائض کا تعین ممکن ہے اور نہ ہی مثلِ اعلیٰ کا حصُول ۔

۲۔ فرد اور جماعت کے متعلق تین نظریے قائم کیے گئے ہیں :۔

(ا) جماعتی مفاد کو انفرادی مفاد پر ترجیح دی جائے۔

(ب) انفرادی مفاد کو جماعتی مفاد پر ترجیح دی جائے۔

(ج) جماعت اور فرد دونوں کے مفاد مساوی قیمت رکھتے ہیں اور ایک دوسرے کے لیے وسیلہ اور غایت کا کام دیتے ہیں۔

ان تینوں نظریوں نے علم الاخلاق پر بھی اثر ڈالا ہے، پہلا نظریہ ارتقائی لذتیت نے قبول کر لیا ہے، دوسرے کا حامی کانٹ ہے اور تیسرے کو ہیگل اور گرین نے اپنایا ہے۔

۳۔ بعض لوگوں نے کوشش کی ہے کہ علم الاخلاق کو عمرانیات کی شاخ بنا دیا جائے۔

(ا) چنانچہ الیگزینڈر اخلاق کا ارتقا ان ہی اصولوں پر مانتا ہے جن پر حیاتیاتی ارتقا ہوا یعنی تنازع للبقا اور بقائے اصلح کے اصولوں پر۔ اس طرح وہ کوشش کرتا ہے کہ اخلاقی تعقلات کو حیاتی تعقلات میں تحلیل کر دے اور علم الاخلاق اپنی خصوصی شان کھو کر عمرانیات کا غلام بن جائے لیکن یہ سعی لاحاصل ہے کیونکہ اثباتی اصول جو حیاتیاتی ارتقا میں کارفرما تھے معیارِ اخلاق وضع نہیں کر سکتے۔

(ب) سٹیفن نے بھی کوشش کی ہے کہ علم الاخلاق کو عمرانیات کی شاخ بنا دے۔ وہ کہتا ہے کہ سوسائٹی ایک عضویہ ORGANISM کی مانند ہے اور افراد اعضاء کے، اب اعضاء کا مفاد عضویہ سے جدا نہیں۔ لہٰذا افراد کا مفاد جماعت کے مفاد سے علیحدہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔

اِس نظریے کا مفصل ذکر آگے آئے گا، یہاں صرف اتنا بیان کر دینا کافی ہوگا کہ سٹیفن کی تمثیل غلط ہے۔ جماعت کو عضویہ کہنا صریح بے انصافی ہے، جماعت تو ایک تنظیم ہے جس میں افراد کا مفاد جماعت سے الگ بھی ہو سکتا ہے ⁂

اس تعلق کے باوجود دونوں کا نقطۂ نگاہ مختلف ہے: عمرانیات اثباتی علم ہے۔ اور اس کے قوانین ایجابی ہیں، بخلاف اس کے اخلاقیات منوالی سائنس ہے۔ اور اس کے قوانین معیاری اور مقصدی ہیں۔ انسانی زندگی کے سیاسی، معاشی اور مذہبی شیون کا مطالعہ عمرانیات کا موضوع ہے لیکن ظاہر ہے کہ افراد اپنے ماحول کو من وعن قبول نہیں کر لیتے بلکہ اس میں کئی تبدیلیاں کرتے ہیں تاکہ تمدنی شرائط نصب العینی زندگی کے لیے ممد ومعاون ثابت ہوں اقدار کی بقا، ان کی آفرینش اور ان سے لطف اندوزی انسانی زندگی کا اصل الاصول ہے لہٰذا یہاں حقوق و فرائض کا تعین عمرانی ماحول کا مقتضی ہے۔ وہاں اس حقیقت کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے۔ کہ خیر عظمےٰ کا تعین ان خارجی حوادثات کا محتاج نہیں ⁂

منطق، جمالیات اور اخلاقیات

یہ تینوں علوم منوالی ہیں منطق فکر کا معیار قائم کرتی ہے، جمالیات حسن کا اور اخلاقیات کردار کا۔ بعض فلسفیوں کا خیال ہے کہ ان ہرسہ علوم میں تناسب اور ہم آہنگی کو تلاش کیا جاتا ہے: جمالیات احساس کا تناسب

چاہتی ہے، منطق تعقلات کا اور اخلاقیات خواہشات کا۔

عدم تضاد یا استقامت بالذات کو جو کہ منطق استخراجی کا اصول ہے، کانٹ نے اخلاق کا بنیادی قانون تسلیم کیا ہے۔ وُہ کہتا ہے کہ اس طرح عمل کر کہ گویا تیرے عمل کا قانون تیری ہی مرضی سے عالمگیر قانون بن جائے گا۔ بالفاظ دیگر اخلاقی زندگی میں استثناء کسی حالت میں بھی جائز نہیں، کیونکہ استثنا تضاد کو ظاہر کرتا ہے۔ اور تضاد نقص پر دلالت کرتا ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ خلقی اور اکتسابی میلانات میں ہم آہنگی ہونی چاہیے۔ لیکن ہم آہنگی کو معیارِ اخلاق نہیں سمجھا جا سکتا۔ ہم آہنگ ایک ٹھگ یا ڈاکو کا کردار بھی ہو سکتا ہے۔ مگر وُہ ہمیشہ بدی کرتا ہے اور نیکی کے پاس تک نہیں پھٹکتا۔ لہٰذا عدم تضاد خوبی کا ضامن نہیں ہو سکتا۔

قدیم یونانی جمال اور خیر میں کوئی تمیز نہ کرتے تھے، وجہ یہ تھی کہ وُہ لوگ خود جمال پرست تھے اور ہر شے میں تناسب اور حُسن دیکھنا چاہتے تھے لہٰذا نیک کردار کو بھی حُسن ہی کی ایک خصوصیت سمجھتے تھے لیکن ہر فعل حسین نہیں ہو سکتا مثلاً کُرسی کو لیجیے، اس کا کارآمد ہونا ضروری ہے لیکن کئی کرسیاں کارآمد ہونے کے ساتھ خوبصورت بھی ہوتی ہیں، بعض صرف کارآمد ہوتی ہیں لیکن انہیں خوبصورت نہیں کہا جا سکتا۔ بس یہی حال کردار کا ہے، بعض نیک افعال خوبصورت کہے جا سکتے ہیں، لیکن ہر نیک فعل کے لیے ضروری نہیں کہ حسین بھی ہو۔

اخلاقیات اور سیاسیات

انسانی شعار کے لیے معیار یا مثلِ اعلیٰ کا وضع کرنا علم الاخلاق کا خاص موضوع ہے۔ مثل اعلےٰ کے حصول کے لیے سماجی ماحول کی ضرورت ہے۔ اس ماحول کی ترکیب اور ساخت میں سیاسیات کا بہت دخل ہے۔ جماعتوں کی تنظیم سیاسی قوانین سے ہوتی ہے، لہٰذا سیاسیات کا مطالعہ اخلاقیئین کے لیے ضروری ہے ٭

ارسطو انسان کی تعریف سیاسی حیوان کرتا تھا اور قدیم یونانی معاشرے میں فرد کے فرائض وہی تھے جو معاشرہ نے پسند کیے تھے۔ موجودہ زمانے میں اس خیال کا حامی ہابس نظر آتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان فطرتاً خود غرض واقع ہوا ہے اور یہی خود غرضی معاشرے میں تصادم کا موجب بنتی ہے۔ ہر شخص کی یہ خواہش ہے کہ عمدہ عمدہ چیزیں اس کی ملکیت ہوں۔ اس کی ہر غرض پوری ہو جائے۔ دوسرے چاہے جہنم میں جائیں۔ اس میلان کا لازمی نتیجہ کش مکش، لوٹ کھسوٹ اور بدامنی ہے۔ اور کوئی معاشرہ اس طرح قائم نہیں رہ سکتا۔ لہٰذا افراد کی خود غرضی، ہوس پرستی اور جاہ طلبی کو مناسب حدود میں رکھنے کے لیے ملکی قوانین بنائے جاتے ہیں، یہ قوانین معاشرے کی جان ہوتے ہیں اور نظم ونسق کو قائم رکھتے ہیں۔ ہابس کہتا ہے کہ ملکی قوانین اخلاق کی قدریں قائم کرتے ہیں یعنی جس چیز کی ریاست حامی ہے وہ نیک ہے اور جس سے منع کرتی ہے وہ بد ہے، نیکی اور بدی کا معیار ملکی قوانین ہیں اور بس ٭

اگرچہ ہابس کا نظریہ غلط اور فرسودہ نفسیات پر مبنی ہے۔ اور وہ اخلاقی اور ملکی قوانین کو ایک ہی صف میں لا کھڑا کرتا ہے، لیکن اس میں کچھ شک نہیں کہ دونوں علوم ایک دوسرے سے وابستہ ضرور ہیں۔ علم الاخلاق کا کام معیارِ اخلاق کو وضع کرنا ہے اور اس معیار کو حاصل کرنے کے لیئے ماحول کی تشکیل سیاسیات کا فرض ہے ؎

دونوں علوم کے فرق حسب ذیل ہیں :-

۱۔ سیاسیات میں اعمال کے نتائج کو دیکھا جاتا ہے لیکن اخلاقیات میں داخلی محرکات اور نیات کو۔ حاکم عدالت چور کو چوری کی بناء پر سزا دیتا ہے، اس کی نیت کی تحقیقات نہیں کرتا۔ اخلاقی زندگی میں نیت اہم حیثیت رکھتی ہے اور صواب وخطا کا فیصلہ اکثر نیت ہی پر ہوتا ہے ؎

۲۔ سیاسی نقطۂ نظر سے جو شخص ملکی قوانین کی تابعداری کرتا ہے وہ گویا اپنے فرائض ادا کر رہا ہے لیکن عالم اخلاق میں ضمیر کی اطاعت ضروری سمجھی جاتی ہے۔ ریاست کا کام امن قائم رکھنا ہے جو شعار ملک میں بد امنی پھیلائے یا نقصِ امن کا باعث ہو، اسے مجرم کہا جاتا ہے۔ ضروری نہیں کہ ایسا فعل ضمیر کے خلاف ہو، یہی وجہ ہے کہ بعض دفعہ سیاسی لیڈر ضمیر کی آواز پر لبیک کہہ کر ملکی قوانین کو توڑ دیتے ہیں ؎

۳۔ ریاست ایسے ماحول کو ترتیب دیتی ہے جو نصب العینی زندگی کا معاون ہو، یہی وجہ ہے کہ ملکی قوانین اکثر سلبی ہوتے ہیں مثلاً چوری نہ کرو، قتل نہ کرو وغیرہ وغیرہ۔ علم الاخلاق کے اصول اکثر ایجابی اور تعمیری حیثیت رکھتے ہیں

اخلاقی زندگی نہ صرف مکروہات اور ممنوعات سے پرہیز کرنے کا نام ہے بلکہ سیرت کی تعمیر اور پختگی اس کی جان ہے۔ ہمارا کیرکٹر اس قدر بلند اور پختہ ہونا چاہیے کہ نیک برتاؤ عادتاً سرزد ہو ؎

اسی خیال کے ماتحت بعض لوگ کہتے ہیں کہ مجلسِ دستور ساز کے قوانین انسان کو نیکو کار نہیں بنا سکتے۔ ریاستی قوانین ہمیں چند امور سے باز رکھ سکتے ہیں لیکن سیرت کی تعمیر ایجابی اصولوں سے ہوتی ہے۔ ہمیں کیا نہیں ہونا چاہیے۔ اس کا پتا مُلکی قوانین سے چلتا ہے لیکن ہمیں کیا ہونا چاہیے، اس کا علم اخلاقیات بہم پہنچاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ شخصیت کے نشوونما میں 'کیا ہونا چاہیے' زیادہ ضروری ہے بہ نسبت اس کے کہ 'کیا نہیں ہونا چاہیے' ؎

اس سلسلے میں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ عوام کے لیے ریاستی قوانین ہی اخلاقی زندگی کے مترادف ہیں۔ بعض لوگ چوری یا قتل اس وجہ سے نہیں کرتے کہ اگر پکڑے گئے تو سزا پائیں گے۔ ایک لحاظ سے یہ اخلاق کی خدمت ہے، کئی نیک عادتوں کی ابتدا خوف سے ہوتی ہے، بعد میں جب خوف دُور ہو جاتا ہے تو نیک افعال عادتاً سرزد ہوتے ہیں ؎

۴۔ سیاسیات میں جذبۂ خوف کو برانگیختہ کیا جاتا ہے۔ ہر ملکی قانون کے ساتھ سزا کا ذکر ہوتا ہے جو اس قانون کے توڑنے والے کو دی جاتی ہے لیکن اخلاقیات میں جبر اور خوف کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ جو فعل بالجبر مجبوری کیا جائے وہ غیر ارادی اور اخلاقی خوبی سے معرّا متصوّر ہوگا۔ انسان کو نیکی اختیار کرنی چاہیے اور بدی سے احتراز کرنا چاہیے۔ کیونکہ نیکی فی نفسہٖ

خیر ہے اور بدی فی نفسہٖ شر اور نہ اس لیے کہ بدی کا ارتکاب سزا کا موجب
بنتا ہے۔ اور نیکی کے اقدام سے تحسین و آفرین حاصل ہوتی ہے ٭

تیسرا باب

اخلاقی فعل کی نفسیات

خواہش اور سیرت

افعال کیسے سرزد ہوتے ہیں ؟ پروفیسر للی نے اس کی چار نفسی وجوہ بیان کی ہیں :-

۱- ہر خیال میں یہ رُجحان موجود ہے کہ وُہ حرکت پیدا کرے ، ایسے رُجحان کو تصوّری حرکاتی رُجحان کہتے ہیں ، مثلاً کسی کو بتی بجھانے کا خیال آیا اور وُہ جھٹ بجلی کے بٹن کی طرف چلا اور جاکر بٹن دبا دیا- جماعت میں ایک لڑکا چھت کی طرف دیکھتا ہے تو باقی لڑکوں کی نگاہیں بھی فی الفور چھت کی طرف اُٹھ جاتی ہیں - یہ رُجحان عموماً غیر شعوری ، غیر ارادی اور قسری ہوتا ہے بعض علمائے نفسیات سمجھتے ہیں کہ طلب کا سنگِ بُنیاد یہی تصوّری حرکاتی فعل ہے

لیکن چونکہ یہ فعل غیر ارادی ہوتا ہے لہٰذا علم الاخلاق میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔

۲۔ خواہشات بھی افعال پیدا کرتی ہیں، ہمیں بھوک لگتی ہے، غذا کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ ہم کھانا کھا لیتے ہیں، مظاہرِ قدرت ہم میں حیرت و استعجاب پیدا کرتے ہیں، دل میں خواہش پیدا ہوتی ہے کہ انہیں سمجھا جائے چنانچہ ہم ان کے مطالعے میں مصروف ہو جاتے ہیں، یوں سائنس اور فلسفہ کی ابتدا ہوتی ہے۔

۳۔ تحلیل نفسی کا دعویٰ ہے کہ ہر قسم کے افعال کا منبع لاشعوری رُجحانات ہیں۔ بعض لوگ خواب کی حالت میں نہایت پیچیدہ کام سر انجام دیتے ہیں اگرچہ انہیں مطلقاً علم نہیں ہوتا کہ وہ کیا کر رہے ہیں، قصوری حرکاتی افعال کی طرح ایسے افعال بھی غیر ارادی ہوتے ہیں۔ اب اگر تمام انسانی افعال کا سرچشمہ لاشعوری رُجحانات ہیں تو اخلاقیات کے لیے کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

۴۔ فرض کا احساس بھی افعال کو پیدا کر سکتا ہے۔ اگر کوئی فعل اس لائق ہو کہ وہ کیا جانا چاہیے تو وہ اکثر معرضِ وجود میں آجاتا ہے۔

خواہش۔

مندرجہ بالا وجوہ میں سے جس چیز کا اخلاق سے براہِ راست تعلق ہے وہ یا تو خواہش ہے یا فرض کا احساس۔

خواہش کا انحصار فطری میلانات پر ہے جو تین قسم کے ہیں :-

۱۔ احتیاجات

۲۔ جبلّات

۳۔ عام خلقی رُجحانات

(۱) احتیاج نام ہے ایسے لاشعوری رُجحان کا جو بقائے حیات کے لیے ضروری ہو مثلاً پودوں کو روشنی کی ضرورت ہے، لیکن انہیں اس ضرورت کا احساس مطلقاً نہیں، پودوں کو اس چیز کا بھی علم نہیں کہ روشنی کی ضرورت کیوں ہے۔ دُوسرے الفاظ میں نہ پودوں کو رُجحان کا شعور ہے نہ غایت کا۔ اشتہا محسوس ہو تو رُجحان کا کسی قدر شعور ضرور ہوتا ہے۔ لیکن غایت کا اب بھی کچھ پتا نہیں ہوتا۔ کتّے کو جب بھوک ستاتی ہے تو وُہ ایک دروازے سے دُوسرے دروازے پر جاتا ہے تاکہ اُسے روٹی کا ٹکڑا یا ہڈّی مل جائے۔ اس کی بے چینی سے پتا چلتا ہے کہ اسے اس رُجحان کا کچھ نہ کچھ شعور ضرور ہے لیکن رُجحان کا جس غایت یا مقصد سے تعلق ہے اسے اس کا شعور ہونا ضروری نہیں۔ اشتہا کی اگر تسکین ہو جائے تو لذّت محسوس ہوتی ہے اور عدم تسکین کی صورت میں الم محسوس ہوتا ہے۔ لذّت فعل کے توارد پر مجبور کرتی ہے اور الم انقطاع پر۔ اشتہا میں لذّت کا پہلو اس قدر غالب ہوتا ہے کہ رُجحان کی تسکین ہی کو لذّت کہا جاتا ہے۔

(۲) جبلّات۔ میکڈوگل جبلّات کی تعریف یوں کرتا ہے "جبلت فطرت کا عطا کردہ نفسیاتی طبعی میلان ہے جس کی بدولت جاندار چیزیں کسی خاص طبقے

کی کسی چیز کو دیکھتی یا اس کی طرف متوجہ ہوتی ہیں اور اس کی موجودگی میں ایک خاص قسم کا جذباتی ہیجان اور کام کرنے کی خواہش محسوس کرتی ہیں یہی احساسات اُس چیز کے مطابق مناسب طرزِ عمل کے ایک خاص طریق میں منتقل ہو جاتے ہیں ۔

ماہرینِ نفسیات ان فطری تحریکات کی تعداد بہت زیادہ بتاتے ہیں - میکڈوگل کے خیال میں یہ چالیس سے کم نہیں - ان میں سے چند ایک یہ ہیں: مادری پدری تحریک جس کی بنا پر ماں باپ کو اپنی اولاد سے محبت ہوتی ہے، تحریکِ مبارزت جو دشمن سے مقابلے کی صورت میں نمودار ہوتی ہے، تلاشِ خوراک کی تحریک جو بھوک مٹانے کے لیے کھانا کھانے پر مجبور کرتی ہے تحریک تجسس جو ماحول کو سمجھنے پر ۔ ۔ ۔ آمادہ کرتی ہے، تحریک جنسی جو افزائشِ نسل کے لیے ضروری ہے وغیرہ وغیرہ، یہ سب جبلّات کردار کے پسِ پشت کارفرما رہتی ہیں ۔

(۳) خلقی رجحانات اور جبلات میں کوئی خاص فرق نہیں، دونوں فطرت کی عطا کردہ قوتیں ہیں - فرق صرف یہ ہے کہ جبلّات سے خاص مواقع پر خاص فعل عمل میں آتا ہے لیکن خلقی رُجحان ایک طرح سے برتاؤ کا عام طریقہ ہے جس میں ایک وقت میں کئی جبلتیں کام کرتی ہیں ۔ خلقی رجحانات میں ہمدردی ایماز SUGGESTION اور تقلید خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں ۔

ہمدردی کی تعریف میکڈوگل یُوں کرتا ہے "یہ ایک فطری میلان ہے جس سے دوسروں کے احساسات و جذبات کا اثر ہم پر فوراً ہو جاتا ہے جب

ہم ان احساسات وجذبات کے فطری اظہار دیکھتے ہیں مثلاً دوسروں کو روتا دیکھ کر خود ہماری آنکھوں میں آنسو آجاتے ہیں۔ ایعاذ سے ہم دُوسروں پر اچھا اور بُرا دونوں قسم کا اثر ڈال سکتے ہیں اور دوسروں سے اثر قبول کرتے ہیں۔ تقلید کی وجہ سے ہم دوسروں سے اپنے ماحول میں جو کچھ ہوتا دیکھتے ہیں اُسے خود کرنے کی کوشش عمل میں لاتے ہیں"۔

نباتات کی ضروریات کے لیے احتیاج کا لفظ استعمال ہوتا ہے، جانوروں کے لیے اشتہا کا اور انسانوں کے لیے خواہش کا۔ احتیاج میں رُجحان اور غایت دونوں لاشعور میں ہوتے ہیں، اشتہا میں رُجحان کا شعور کسی قدر ہوتا ہے لیکن غایت کا علم نہیں ہوتا، خواہش میں رُجحان اور غایت دونوں کے متعلق شعور ہوتا ہے۔ نباتات میں صرف احتیاجات ہوتی ہیں، جانوروں میں احتیاجات اور اشتہا دونوں اور انسانوں میں احتیاجات، اشتہا اور خواہشات تینوں ہی موجود ہوتی ہیں۔

پروفیسر میکنزی خواہش اور اشتہا میں مندرجہ ذیل فرق بیان کرتا ہے:۔

(۱) اشتہا میں غایت کا شعور نہیں ہوتا، خواہش میں اس شعور کا ہونا ضروری ہے۔ اس غایت کو یا تو خیر سمجھا جاتا ہے یا حصولِ خیر کا ضروری ذریعہ۔

(۲) اشتہا جبلّی اور فطری میلانات کا نام ہے، خواہش عقلی اور اکتسابی شے ہے۔

(۳) اگر خواہش پایۂ تکمیل کو پہنچ جائے تو لذّت کا موجب بنتی ہے اور اگر پوری نہ ہو سکے تو الم کا باعث۔ لیکن خواہش میں لذّت والم اتنی اہم

نہیں جتنی اشتہا میں ہیں، روزہ دار بھوک اور پیاس کی تکلیف اس لیے برداشت کرتا ہے کہ خدا کی خوشنودی حاصل ہو، اس کی خواہش خدا کی خوشنودی ہے۔ اور اس کی خاطر وہ سب صعوبتیں اُٹھانے کے لیے تیار ہے۔

اوپر ذکر آچکا ہے کہ کردار کی ابتدا احتیاجات، جبلّات اور عام خلقی رُجحانات سے ہوتی ہے، مرورِ ایام کے ساتھ ان فطری میلانات میں تغیرات کا پیدا ہونا ایک لازمی امر ہے۔

۱۔ پہلا تغیّر اس وقت ہوتا ہے جب قدرتی مہیجات کی بجائے مصنوعی مہیجات انفعال کو پیدا کرتے ہیں، مثلاً بچّہ اُونچی آواز سے ڈر جاتا ہے، اگر اُونچی آواز کے ساتھ بار بار عجیب و غریب آوازیں بھی نکالی جائیں تو یہ آوازیں بھی خوف پیدا کر دیتی ہیں۔

۲۔ جبلّات اپنے اظہار کا طریق بدل دیتی ہیں۔ اگر کسی شخص کو مارا جائے تو اس کی فطری خواہش تو یہ ہوتی ہے کہ جواب میں وُہ بھی مارے لیکن لوگ جب متمدّن معاشرے میں بستے ہیں تو بجائے قانون کو خود ہاتھ میں لینے کے عدالتوں کا دروازہ کھٹکھٹاتے ہیں۔

۳۔ بعض اوقات کئی جبلّات بیک وقت بروئے کار آجاتی ہیں۔ اسمبلی کے الیکشن میں مبارزت، خود ادعائی، جماعت پسندی، ہوس اور کئی دوسری فطری تحریکیں مل جل کر کام کرتی نظر آتی ہیں۔

۴۔ کئی جبلّات اشیاء یا تصوّرات کے گرد منظّم شکل میں جمع ہو جاتی اور عواطف بن جاتی ہیں مثلاً عاطفۂ عشق میں کئی جبلّات کارفرما ہیں، مادری

پدری تحریک، ہوس، جنسی تحریک، جماعت پسندی وغیرہ وغیرہ محبوب کی ذات سے منظم طریقے پر وابستہ ہو جاتی ہیں۔ اور عاطفۂ عشق کی تخلیق کا باعث بنتی ہیں۔

ہماری خواہشات کا بھی یہی حال ہے، وہ منتشر یا ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں رہتیں بلکہ ایک نظام کے ماتحت زندگی گذارتی ہیں۔ اگر ایک خواہش کو پورا کرنا ہو تو کئی اور خواہشوں کی تشفی بھی ضروری معلوم ہوتی ہے مثلاً شراب کے ساتھ رباب اور کباب بھی ضروری ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہماری جملہ خواہشات ایک جھنڈے تلے جمع ہو جاتی ہیں۔ عموماً انسانی زندگی میں کئی نظام ہوتے ہیں جن میں تصادم اور رسّہ کشی ہوتی رہتی ہے، ایسے نظام کو میکنزی عالمِ خواہش کہتا ہے۔ محدودے چند اشخاص ہیں جو ایک نظام کے حصول میں کامیاب ہوتے ہیں، ان کی زندگی سے تصادم کے امکانات مفقود ہو جاتے ہیں، وہ صرف ایک اصول یا نصب العین کی خاطر جیتے ہیں۔

سیرت پختہ اس وقت ہوتی ہے جب فطری و کسبی میلانات میں تصادم نہ ہو، جب تمام خواہشات ایک ہی سلسلے میں منسلک ہو جائیں۔ اِسی لئے پروفیسر میکنزی کہتا ہے۔ کہ سیرت نام ہے ایک ہی عالمِ خواہشات کے برسرِ اقتدار رہنے کا۔

میکنزی کہتا ہے۔ جب خواہشات میں ٹکراؤ ہو۔ تو ہر خواہش اپنی کامیابی کے لیے کوشاں ہوتی ہے اور جو خواہش کامیاب ہو جائے، اُسے مرضی کہا جاتا ہے۔ حقیقت میں رسّہ کشی خواہشات میں نہیں بلکہ عوالمِ خواہشات

میں ہوتی ہے۔ خواہش کی کامیابی نظام کی طاقت پر منحصر ہے، اگر نظام زورآور ہے تو کمزور خواہش بھی کامیاب ہوجائے گی لیکن اگر نظام کمزور ہے تو زبردست خواہش بھی ناکام رہے گی۔

کبھی دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ مرضی اعمال کو پیدا نہیں کرتی۔ اگر مرضی نے صدورِ فعل کا باعث بنتا ہو۔ تو کئی حادثات کا ظہور پذیر ہونا لازمی بن جاتا ہے۔ مثلاً چور کی مرضی نقب لگانا ہے۔ لیکن وہ دیکھتا ہے کہ چوکیدار دروازہ پر سو رہا ہے اور اگر وہ جاگ گیا تو مجھے کامیابی نصیب نہیں ہوسکتی، لہٰذا تکمیلِ مقصد کے لیئے چوکیدار کا قتل ضروری ہے۔ جب تمام واقعات کو اچھی طرح سوچ سمجھ لیا جائے۔ اور انسان اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے عزم بالجزم رکھتا ہو۔ تو اُس کی مرضی کو ارادے کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

عام طور پر ارادہ فعل میں تبدیل ہوجاتا ہے کیونکہ تمام واقعات اور شرائط کا اندازہ لگ چکا ہوتا ہے لیکن بعض اوقات مضبوط ارادے بھی فسخ ہوجاتے ہیں، اس کی دو وجوہ ہیں:-

۱۔ جس عالمِ خواہش کے زیرِ اثر ارادے نے کامیابی حاصل کی تھی، اُس کی طاقت میں فرق آجاتا ہے اور عمل کے وقت کوئی اَور عالمِ خواہش برسرِ اقتدار ہوتا ہے۔ غصے کے عالم میں ایک شخص اپنے دشمن کے قتل کا فیصلہ کرتا ہے مگر جب غصہ فرو ہوجاتا ہے تو اپنے فیصلہ پر پشیمان ہوتا اور عمل سے باز رہتا ہے۔

۲۔ بعض دفعہ حالات ایسے تبدیل ہوجاتے ہیں کہ عمل کی ضرورت نہیں

رہتی یا عمل مشکل نظر آتا ہے ۔ اکثر طلباء سردیوں کی راتوں میں ارادہ کرتے ہیں کہ علی الصبح اُٹھ کر پڑھیں گے لیکن صبح کے وقت خنکی اس قدر زیادہ ہوتی ہے کہ آرام دہ بستر چھوڑنا گوارا نہیں ہوتا ۔

کانٹ سوائے ارادۂ طیبہ کے اور کسی چیز کو فی الذات خیر نہیں مانتا۔ اس قول میں اس کی مُراد ایسے ارادے سے ہے جو نیکی پیدا کرنے پر تُلا ہؤا ہو نہ کہ ایسا ارادہ جو ذہن میں پرورش پاتا رہے ۔ اور خارجی ماحول سے گھبرائے ۔

چوتھا باب

اخلاقی فعل کی نفسیات

مقصد اور محرّک

پچھلا باب "افعال کیسے صادر ہوتے ہیں" کے سوال سے شروع ہُوا تھا۔ اس سوال کو یوں بھی پیش کیا جا سکتا ہے کہ افعال کے محرکات کیا ہیں محرّک سے مُراد وُہ اسباب و علل ہیں جو افعال کو پیدا کرتے ہیں، مثلاً اگر مَیں کاروبار لذّت یا آرام کے حصُول کے لیے کرتا ہُوں تو میرے کاروبار کا محرک لذّت یا آرام ہوگا۔ ارسطو چار قسم کی علتوں کا ذکر کرتا ہے جن میں سے دو فاعلی اور غائی ہیں اگر بڑھئی میز بناتا ہے تو ارسطو کے خیال کے مطابق اس کی فاعلی علّت خود بڑھئی ہے۔ کیونکہ اس کی جسمانی طاقت لکڑی کو میز کی شکل میں تبدیل

کر دیتی ہے۔ یہ میز کیوں اور کس مطلب کے لیے بنائی گئی، اس کا جواب علتِ غائی ہے۔ بڑھئی نے اُسے گھر کی زینت کے لیے یا بیچنے کے لیے بنایا ہوگا تاکہ اس کی قیمت حاصل کرکے وُہ اپنی کسی ضرورت کو پُورا کر سکے۔

محرّک کو بعض لوگ علتِ فاعلی سمجھتے ہیں اور بعض علتِ غائی۔ محرّک کو اگر علتِ فاعلی سمجھا جائے تو میکانی طاقتیں جو انسانی مشین کو چلاتی ہیں اعمال کا باعث بنیں گی۔ اس صُورت میں انسان کی حیثیت مشین کی سی رہ جائے گی۔ مشین کی حرکات اندرُونی کل اور پُرزوں کا نتیجہ ہوتی ہیں، اسی طرح انسانی کردار بھی داخلی اور خارجی میکانی طاقتوں کا نتیجہ بن جائے گا اور جیسے مشین بے دست و پا ہوتی ہے ویسے ہی انسان بھی پابند و مجبور ہوگا، اس طرح اخلاق اور اخلاقیات کا جنازہ نکل جاتا ہے۔

اب اگر محرّک کو علتِ غائی سمجھا جائے تو مقصد غایت اور اقدار کا مفہوم اہمیت حاصل کر جاتا ہے۔ ہم صُبح سے لے کر شام تک مختلف کاموں میں مصروف رہتے ہیں، ان کاموں سے شعوری یا لاشعوری طور پر مقاصد حاصل ہوتے ہیں۔ ماہرینِ نفسیات کا خیال ہے کہ انسانی زندگی کے تمام افعال مقصدی ہیں۔ بعض مقاصد کا ہمیں علم ہوتا ہے، بعض تحت الشعور میں رہتے ہیں۔ اخلاقیات بھی منوالی علم ہے اور انسانی زندگی کا مقصد متعین کرتا ہے لہٰذا محرّک کو اگر علتِ غائی سمجھا جائے تو زیادہ موزوں ہوگا۔

قصد اور محرّک کا آپس میں گہرا تعلق ہے لیکن قصد کا مفہوم محرّک سے وسیع تر ہے۔ قصد کا اطلاق تمام فعل پر ہوتا ہے، ابتدا سے لیکر انجام

تک۔ محرک اس کے صرف ایک جُزو کی حیثیت رکھتا ہے۔ فرض کیا مجھے حج کرنا ہے، اس کے لیے مجھے اپنے گھر سے روانہ ہونا پڑے گا، کراچی کا ٹکٹ لینا ہوگا، وہاں سے پاسپورٹ لے کر جہاز پر سوار ہونا ہوگا پھر مکہ معظمہ پہنچ کر حج کا فریضہ ادا کرنا ہوگا۔ یہ فعل آغاز سے لے کر اختتام تک قصد کہلائے گا۔ اِس فعل کی علتِ غائی حج کرنا ہے لہٰذا محرک حج کو کہا جائے گا۔

پروفیسر ڈیوی قصد اور محرک میں تمیز نہیں کرتا اور دونوں کو مترادف سمجھتا ہے۔ لیکن پروفیسر میکنزی نے دونوں میں تمیز کی ہے، وہ قصد کو محرک سے وسیع تر تعلق کہتا ہے۔

اخلاقیات میں یہ مسئلہ کہ اعمال کے محرکات لذّات ہیں یا عقل بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ بعض لوگ لذّت کے حق میں ہیں اور بعض عقل کے حق میں، ان دونوں نظریوں پر بحث ذیل میں درج ہے۔

نفسیاتی لذّتیت

بینتھم مندرجہ بالا سوال کا جواب اثبات میں دیتا ہے، وہ یوں لکھتا ہے:۔

"خُدا نے انسان کو لذّت والم دونوں کے زیرِ فرمان بنایا ہے اس لیے ہم اپنے تمام افکار میں انھیں دونوں کو اپنا مذہب بنائے ہوئے ہیں اور ہمارے تمام احکام اور زندگی کے تمام مقاصد کا مرجع یہی دونوں ہیں اور جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اُس نے اپنے نفس کو ان دونوں کے اثر اور حکم سے آزاد کر لیا ہے۔ تو سمجھ میں نہیں آسکتا کہ وہ کیا کہتا ہے کیونکہ انسان کا مقصدِ وحید ایسے وقت میں بھی جب کہ وہ بڑی سے بڑی لذّت

کو چھوڑتا اور سخت سے سخت الم کو قبول کرتا ہے، طلبِ لذت اور ترکِ الم کے علاوہ اَوْر کچھ نہیں ہوتا"۔

مل لکھتا ہے "کسی چیز کی خواہش رکھنا اور اُسے لذت بخش پانا یا کسی چیز سے کراہت رکھنا اور اسے الناک خیال کرنا حقیقت میں ایک ہی مظہر کے دو پہلو ہیں یا یُوں کہیے کہ دو مختلف نام ہیں ایک ہی نفسی کیفیت کے"۔

مندرجہ بالا اقتباسات ظاہر کرتے ہیں کہ بینتھم اور مل کے نزدیک ہمارے ارادوں کی غایت یا تو طلب لذت ہے یا ترکِ الم، یوں سمجھیے کہ ہمارے محرّکات سوائے لذّت اور الم کے اَوْر کچھ نہیں ہو سکتے۔

تنقید

۱۔ جدید نفسیات بتلاتی ہے کہ انسانی افعال کی بُنیاد فطری رُجحانات ہیں۔ جن کا ذکر گذشتہ باب میں آچکا ہے۔ شخصیت کی تعمیر انھی پر ہوتی ہے، عوائد و عواطف انھیں سے بنتے ہیں۔ جب خلقی یا اکتسابی رُجحانات مقصد حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں تو لذّت کا احساس ہوتا ہے اور اگر وُہ ناکام رہتے ہیں تو الم محسوس ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر تلاشِ خوراک کی تحریک کو لیجیے: اگر جانور خوراک پالیتا ہے تو خوشی محسوس کرتا ہے اور اگر اسے خوراک نہیں ملتی تو بے چین رہتا ہے۔ لذّت یا الم کامیابی اور ناکامی کا ثمرہ ہیں۔ لیکن کوئی ذی عقل انسان نہیں کہہ سکتا کہ خوراک کو تلاش اس لیے کیا جاتا ہے کہ لذّت حاصل ہو، خوراک تلاش کرنے کی وجہ تو پیٹ بھرنا اور بھوک مٹانا ہے، نفسیاتی لذّتیں کہتے ہیں کہ اس

فعل کا اصل محرّک حصولِ لذّت یا ترکِ الم ہے نہ کہ حصولِ خوراک اور ظاہر ہے کہ یہ نظریہ غیر نفسیاتی اور غلط ہے۔

۲- استعبادِ لذّتیت۔ سج وِک کہتا ہے۔ کہ خواہشات کوئی مقصد حاصل کرنا چاہتی ہیں نہ کہ لذّت اور اگر لذّت بھی حاصل کرنی ہو تو اسے حاصل کرنے کے لیے اسے فراموش کر دینا چاہیے۔ ٹینس کھیلتے وقت اگر کوئی کھلاڑی صرف لذّت کو مدِ نظر رکھے تو اپنا کھیل بگاڑ لے گا اور اگر وہ کھیل میں ہمہ تن مشغول ہو تو کھیل بھی کامیابی سے کھیلتا ہے اور مسرت بھی حاصل کرتا ہے۔ بٹلر کہتا ہے کہ اگر تم زیادہ سے زیادہ مسرت حاصل کرنا چاہتے ہو تو اس کا بہترین طریقہ یہ ہے۔ کہ اپنے آپ کو مفید اور باعزت کاموں میں مشغول رکھو۔ ایسے لوگوں کی زندگیاں بہت بری گزرتی ہیں۔ جو سوائے عیش کے اور کچھ نہیں سوچتے اور حصولِ عیش کی تجویزیں بناتے رہتے ہیں۔ اگر لذّت کو شعوری طریقے سے تلاش کیا جائے۔ تو اس جستجو کا ماحصل بجز مایوسی کے کچھ بھی نہیں۔

۳- بعض انگریزی ماہرینِ اخلاق لذّت کے انگریزی لفظ PLEASURE سے دھوکا کھا گئے ہیں۔ اگر یہ واحد ہو تو اس سے مراد لذّت کی نفسیاتی کیفیت ہے اور اگر یہ جمع ہو تو اس سے مراد وہ اشیاء ہیں جو لذّت پیدا کرتی ہیں۔ اس میں کسی کو شک نہیں کہ ہم ایسی اشیاء کے آرزومند ہیں جو لذّت کو پیدا کریں۔ لیکن اس سے یہ مراد نہیں کہ لذّت کو بطور نفسیاتی کیفیت کے ڈھونڈا جائے۔

اِس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسانی افعال کی محرّک لذّت نہیں قرار دی جاسکتی ٭

کیا عقل کو محرّکِ افعال کہا جاسکتا ہے ؟

کئی اخلاقی فلسفیوں نے عقل کو کردار کا محرّک سمجھا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کسی تجویز پر عمل کرنے سے پیشتر اس کے متعلق غور و فکر کیا جاتا ہے اور اگر ذہن میں متعارض میلانات ہوں تو کافی گہری سوچ بچار کی جاتی ہے۔ اور فیصلے میں ایک عرصہ لگ جاتا ہے، علاوہ ازیں انسان کو ذی عقل حیوان بیان کیا جاتا ہے اور دلیل دینا یا دلائل کو استعمال کرنا اسکی فضل ہے، لیکن یہ نظریہ بھی عیوب سے خالی نہیں :-

۱۔ عقل کو وہ لوگ محرک خیال کرتے ہیں جو سمجھتے ہیں کہ نفسِ انسانی مختلف شعبہ جات میں تقسیم ہے۔ اور ہر شعبہ خود مختار ہے اور جُداگانہ کام کرتا ہے ایسا کہنا پُرانی شعبہ جاتی نفسیات کی یادگار ہے۔ آج کل کے ماہرینِ نفسیات کہتے ہیں کہ نفس بطور وحدت کام کرتا ہے۔ اور کوئی ایک کیفیت یا شعبہ کردار بنانے کا باعث قرار نہیں دیا جاسکتا ٭

۲۔ اصل میں اعمال کے اسباب خلقی و اکتسابی رُجحانات ہیں، عقل کا کام اُن کی رہنمائی کرنا اور انہیں منزلِ مقصود تک پہنچانا ہے ٭

۳۔ بعض دفعہ ایک کام کو معقول سمجھنے کے باوجود بھی نہیں کیا جاتا اور کوئی غیر معقول طرزِ عمل اختیار کرلیا جاتا ہے۔ شرابی جانتا ہے کہ شراب نقصان دِہ چیز ہے اور نہیں پینی چاہیے لیکن اس کے باوجود وُہ شراب پیتا اور عقل و

ضمیر کی آواز کو مُسترد کر دیتا ہے ؛

متذکرہ بالا بحث سے ظاہر ہوتا ہے کہ افعال کا محرّک نہ لذّت کو قرار دیا جاسکتا ہے ۔ اور نہ عقل کو۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر کس کو محرّک کہنا چاہیے ؟ پروفیسر میکنزی اس کا جواب نہایت سادہ پیش کرتا ہے، وہ یہ کہ اصلی محرّک عالمِ خواہش ہے یہی ارادوں کو بناتی اور بگاڑتی ہے۔ اور یہی صدورِ افعال کا باعث ہے ؛

پانچواں باب

اخلاقی فعل کی نفسیات

جبر و قدر

جیسا کہ پہلے باب میں ذکر آچکا ہے علم الاخلاق کا تعلق افعالِ ارادی سے ہے۔ جو افعال خواب یا نومیت یا جنون کی حالت میں سرزد ہوتے ہیں وہ دائرہ اخلاق سے باہر ہیں کیونکہ ان میں ارادے اور اختیار کو دخل نہیں۔ ایسے ہی جبلّی اور اضطراری افعال بھی غیر اخلاقی ہیں نہ اُنھیں اچھا کہا جا سکتا ہے نہ بُرا۔

ارادی افعال کا خاصہ ہے کہ وُہ بغیر جبر و اکراہ منتخب ہوتے ہیں، متعارض میلانات کا فیصلہ غور و فکر سے کیا جاتا ہے، ایک میلان کو اپنایا جاتا ہے۔

اور دُوسرے کو رد کر دیا جاتا ہے ۔ میلانات کو اپنانے یا رد کرنے میں آزاد ارادہ استعمال کیا جاتا ہے ۔ مثلاً کسی ایک ہی شام کے لیے کھانے کے دو دعوت نامے موصول ہوتے ہیں ، سوچ بچار کے بعد ایک دعوت نامے کو قبول کر لیا جاتا ہے اور دوسرے کو رد کر دیا جاتا ہے ۔ یہ فیصلہ کسی دباؤ کے زیرِ اثر نہیں ہوتا ۔ بلکہ تمام پہلوؤں پر سوچ بچار کے بعد فیصلہ کیا جاتا ہے ، یہ فعل ارادی ہے ۔

اخلاقیات کے لیے ضروری ہے کہ ارادہ آزاد ہو ۔ ورنہ کوئی شخص اپنے اعمال کا ذمہ دار یا جواب دہ نہیں ہو سکتا ۔ قاتل کو قتل کی سزا دی جاتی ہے اور دیانتدار ملازم کی تنخواہ میں اضافہ کر دیا جاتا ہے ، کیوں ؟ اس لیے کہ دونوں کو اپنے افعال کا ذمہ دار خیال کیا جاتا ہے ، ایک کو بدی کا دُوسرے کو نیکی کا لیکن اگر انسان پابند و مجبور ہے ، تو سزا و جزا بے معنی ہو جاتی ہیں ۔

جبر و قدر کا مسئلہ اس قدر آسان نہیں جتنا کہ اُوپر کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے ۔ ابتدائے آفرینش سے لے کر آج تک بڑے بڑے جلیل القدر مفکر اس سوال پر غور کرتے آئے ہیں ، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب سے انسان میں ایک خاص ربط و نظم کے ساتھ سوچنے کی صلاحیت پیدا ہوئی ہے ، اس سوال نے اسی وقت سے اس کے دماغ کو اپنی طرف متوجہ کر رکھا ہے ۔ "آیا انسان اپنے اعمال میں مجبور محض ہے یا کسی حد تک اس کو آزادی بھی حاصل ہے" ؟

اس سوال کا جواب دینے والوں کو دو گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :

اوّل تو وُہ جو اس خیال کے حامی ہیں کہ انسان اپنے اعمال و افعال میں مجبور و مقہور ہے، انہیں جبریہ کہتے ہیں۔ دوم وہ جو کہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال پر اختیار و ارادہ رکھتا ہے، اُنہیں قدریہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

جبریت دو طرح کی ہوتی ہے :۔

۱۔ تقدیری

۲۔ میکانکی

تقدیری :۔

تقدیر کا ماخذ قدر ہے جس کے معانی ہیں اندازہ۔ عوام کے نزدیک تقدیر کا مفہوم یہ ہے کہ ولادت سے پیشتر ہر شخص کا مقدر مقرر اور اس کی زندگی کا نقشہ تیار ہو چکا ہے۔ جس میں ردّ و بدل ممکن نہیں، اگر قسمت میں بدبختی ہے۔ تو زندگی ضرور ذلت میں گذرے گی۔ اور اگر نیک بختی ہے تو زندگی ضرور مسرت اور کامرانی میں بسر ہو گی۔ نہ صرف زندگی بحیثیت مجموعی نوشتۂ تقدیر کا آلہ ہے بلکہ ہر فعل چاہے وُہ چھوٹا ہے یا بڑا تقدیرِ ازلی کے مطابق ہوتا ہے، اختیار و آزادی بے معنی الفاظ ہیں۔ کیونکہ خدا قادرِ مطلق ہے، وُہ جبار و قہار ہے۔ ایک پتا بھی اس کے حکم کے بغیر نہیں ہل سکتا، چہ جائیکہ کوئی فعل اس کی مشیت کے مطابق نہ ہو ÷

فلسفہ میں ہیگل کا نظریۂ مطلقیت بھی آزادئ رائے اور اختیار کو سلب

کر دیتا ہے۔ اگر صرف وجودِ مطلق ہی حقیقت کا مالک ہے اور باقی سب غیر حقیقی یا محض اس کا پرتو تو انسانی افعال بے کار اور بے سود ہو جاتے ہیں، ان کی حقیقت التباس (ILLUSION) سے زیادہ نہیں رہ جاتی ٭

تقدیر کے مسئلے میں مندرجہ ذیل خامیاں ہیں

۱۔ اگر یہ صحیح ہے کہ زندگی کا نقشہ ولادت سے پہلے تیار ہو جاتا ہے۔ اور اس نقشے میں تبدیلی محال ہے تو کسی انسان کو اپنے اعمال کا ذمہ دار قرار دینا ظلم ہے۔ اگر وُہ نیک ہے تو تقدیر کی وجہ سے ہے اور اگر وُہ بد ہے تو بھی تقدیر ہی کی وجہ سے ہے، چور اگر چوری کرتا ہے تو یہ اس کی تقدیر میں لکھا ہوُا تھا جو بدلا نہیں جا سکتا۔ اور اگر عابد عبادت کرتا ہے تو اُس کا صِلہ اُسے نہیں ملنا چاہیے کیونکہ یہ اس کا مقدّر ہے ٭

اِس استدلال کا نتیجہ یہ ہوگا کہ قیامت، بہشت اور دوزخ کے تصوّرات فضول نظر آئینگے، حیات بعد ممات بھی فضول شے ہوگی کیونکہ جزا و سزا ہی سرے سے غلط اور عبث نظریہ ہے۔ لیکن تمام مذاہب قیامت، بہشت، دوزخ اور جزا و سزا میں ایمان ضروری سمجھتے ہیں لہٰذا آزادیٔ اختیار کا مسئلہ غلط نہیں ہو سکتا ٭

۲۔ تقدیر کا اطلاق صرف انسانی زندگی پر ہی نہیں بلکہ قُدرت کی ہر شے پر ہے۔ نظامِ کائنات ویسے ہی تقدیر میں جکڑا ہوُا ہے۔ جیسے انسانی زندگی اور اُس کے مُختلف افعال۔ اگر کائنات بھی تقدیر کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی

ہے۔ تو جو کچھ یہاں ہو رہا ہے۔ اس کی ذمہ داری تقدیر بنانے والے پر ہے، جس قدر نیکی اس دُنیا میں ہے اس کا بھی وہی ذمہ دار ہے اور جس قدر بدی ہے اس کا بھی وہی ذمہ دار ہے۔ لیکن اس مسئلے میں اہلِ مذاہب کا اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نیکی خدا سے ہے اور بدی شیطان سے حالانکہ نیکی اور بدی دونوں کی خالق ایک ہی ہستی ہونی چاہیے، آخر شیطان کا پیدا کرنے والا بھی تو وُہی ہے۔

۳۔ ہر مذہب میں دُعا کو مستحسن قرار دیا گیا ہے۔ دُعا اس وقت مانگی جاتی ہے جب انسان مصیبت میں ہو یا زیادہ فارغ البالی کا خواہش مند ہو۔ اب اگر مصائب و آلام تقدیر کی وجہ سے ہیں تو دُعائیں کیوں مانگی جائیں اور اگر فارغ البالی میں اضافہ محال ہے تو خدا کو کیوں پکارا جائے؟

مذہب والے کہتے ہیں کہ خُدا ہماری دُعائیں سُنتا ہے، وہ تکالیف کو رفع کرتا ہے۔ کیا یہ سب کچھ نوشتۂ تقدیر کے مطابق ہے یا مخالف؟ اگر مطابق ہے تو دُعائیں فضول ہیں۔ اور اگر مخالف ہے تو گویا تقدیر بدل سکتی ہے۔

میکانکی جبریت

اُنیسویں صدی میں میکانکی علوم کا بہت دور دورہ تھا، علم طبعیات اور علم کیمیا نے حیرت انگیز ترقی کر لی تھی، سائنسدانوں کا دعویٰ تھا کہ میکانکی سائنسوں کے اصول کائنات کے ہر شعبہ پر حاوی ہیں، نہ صرف مادی دُنیا

علت و معلول کے سلسلے میں بندھی ہوئی ہے۔ بلکہ رُوحانی دُنیا بھی اس کی پابند ہے۔ سائنس میں علت سے معلول کی طرف جاتے ہیں اور معلول سے علت کی طرف، یہ سلسلہ کہیں بھی نہیں ٹوٹتا۔ لہٰذا آزادی کا سوال مادی دنیا میں پیدا ہی نہیں ہوتا۔ اگر اخلاقی دُنیا بھی علت و معلول کے سلسلے میں جکڑی ہوئی ہے تو ارادہ کو آزاد نہیں کہا جا سکتا ⁂

درحقیقت میکانکی علوم کے نزدیک مشین اور انسان میں کوئی فرق نہیں۔ مشین کی تمام حرکات مقرر ہوتی ہیں طبیعی اور کیمیاوی طاقتیں اسے مقررہ اُصُول پر چلاتی ہیں۔ اگر انسان بھی ایسی ہی طاقتوں کے ہاتھ میں کٹھ پُتلی ہے۔ تو وُہ آزاد نہیں ہو سکتا۔ کوئی مشین یہ دعویٰ نہیں کر سکتی کہ وُہ اپنی مرضی سے حرکت کرتی ہے، اسی طرح کوئی انسان اگر یہ دعویٰ کرے کہ وہ آزاد ہے۔ تو وُہ گویا اپنے آپ کو دھوکا دیتا ہے۔ اس کے اعمال و افعال بھی ویسے ہی میکانکی طاقتوں کے زیرِ اثر ہیں جیسے مشین کی حرکت ⁂

علم الحیات کے ماہرین بتاتے ہیں کہ عقل و شعور کا دارومدار دماغ کی ساخت اور نظامِ عصبی کی ترکیب پر ہے بلکہ خلقی رُجحانات و عوائد بھی بہت حد تک دماغی ساخت کے مرہونِ منت ہوتے ہیں۔ اگر نظامِ عصبی میں خرابی آجائے تو کئی نقائص پیدا ہو جاتے ہیں۔ عضویاتی علوم کے ماہروں کا کہنا ہے کہ شخصیت کا انحصار چند غدودوں پر ہے، اگر ان کے کام میں فرق آجائے تو کئی قسم کی ذہنی بیماریاں پیدا ہو جاتی ہیں ظاہر ہے کہ دماغی ساخت، نظامِ عصبی کی ترکیب اور غدود کا برتاؤ فطری اشیاء ہیں اور انسانی

ارادے کو اس میں دخل نہیں ؎

اب قانونِ توریث کو لیجیے۔ ہر بچّہ اپنے آبا و اجداد سے بعض بیماریاں وراثتاً حاصل کرتا ہے۔ علاوہ ازیں ماں باپ کے خیالات، ان کی صحت اور طرزِ بُود و باش کا اثر بھی بچّوں پر پڑتا ہے لیکن کوئی بچّہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ وُہ فلاں قسم کے والدین چاہتا ہے تاکہ اس کی صحت اچھّی ہو اور دماغ صحیح ہو ؎

جسمانی ساخت اور فطری ورثے کو چھوڑ کر اگر عمرانی ماحول کو لیا جائے تو وہاں بھی انسانی بیچارگی کا پتا چلتا ہے۔ ڈاکٹر فرائڈ کہتا ہے کہ عُمر کے پہلے پانچ سال نہایت اہم ہوتے ہیں اور ان ہی میں فطری بنیاد بالکل محکم ہو جاتی ہے، شخصیت کا انحصار اسی بُنیاد پر ہے۔ ڈاکٹر ایڈلر بھی زندگی کے پہلے چند سالوں کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس ترتیب سے بچّے پیدا ہوتے ہیں وُہ ترتیب ان کی شخصیت پر گہرا اثر ڈالتی ہے۔ پہلا بچّہ لاڈ پیار میں پرورش پاتا ہے اس کی چھوٹی سی چھوٹی خواہش پوری کی جاتی ہے، لہٰذا وُہ سمجھتا ہے کہ کائنات اسی کی خواہش پُوری کرنے کے لیے بنی ہے۔ جب دُوسرا بچّہ پیدا ہوتا ہے تو پہلے بچّے کو صدمہ ہوتا ہے اب وہ اکیلا ماں باپ کی محبت کا مرکز نہیں رہتا۔ دوسرا بچّہ بھی محبت میں شریک ہو جاتا ہے اور مساوی حق چاہتا ہے لیکن دوسرا بچہ پہلے جیسا عزیز نہیں ہوتا۔ پہلا بچّہ والدین کی باہمی محبت کا پہلا ثمرہ ہوتا ہے۔ اس لیے ہزاروں ناز و نعم میں پلتا ہے لیکن جب اس کی محبت پر کوئی اَور بھی ڈاکہ ڈالنے والا

پیدا ہوتا ہے تو اس کے جذبات کو ٹھیس لگتی ہے۔ پہلا بچّہ اپنے آپ کو مظلوم خیال کرتا ہے لیکن دوسرا بھی مظلوم ہے، کیونکہ وہ دوسرے نمبر پر پیدا ہوا اور والدین کی محبّت کا واحد مالک نہ بن سکا۔ یہی حال باقی بچّوں کا ہے۔ آخری بچّہ عموماً بگڑ جاتا ہے، چونکہ اس کے بعد کوئی بچّہ تولّد نہیں ہوتا لہٰذا والدین اپنے آخری بچّے کو بہت عرصے تک بچّہ ہی تصوّر کرتے ہیں۔ بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ آخری بچّے کو نہ صرف والدین بلکہ بڑے بھائی بہنوں کی اطاعت کرنی پڑتی ہے اور اس کی زندگی نہایت بُری گُذرتی ہے۔

پس ترتیبِ ولادت کا اثر دماغی نشوونما اور شخصیت پر بُہت گہرا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ابتدائی ماحول اور ترتیب ولادت دونوں ہی ہمارے اختیار سے باہر ہیں۔ زندگی کے آغاز میں بچّے کو کچھ ہوش نہیں ہوتا، نیک و بد میں تمیز کرنے کی صلاحیت اس میں پیدا نہیں ہوئی ہوتی، پھر ترتیبِ ولادت تو اس کے حیطۂ اختیار سے بالکل باہر ہے۔ کیا کوئی بچّہ دُنیا کے حاکم اور صانع سے کہہ سکتا ہے کہ وُہ کب اور کس ترتیب سے ولادت چاہتا ہے؟

اس کے علاوہ اگر آب و ہوا اور دیگر جغرافیائی حالات کو مدِّنظر رکھا جائے تو انسان کی بے دست و پائی کا منظر یہاں بھی صاف دکھائی دیتا ہے۔ کون نہیں جانتا کہ صحرا میں بسنے والے بدّوؤں کا کیرکٹر وادیوں کے متمدّن اشخاص سے جُدا ہے۔ قوموں کی صحت اور سیرت پر آب و ہوا، دریاؤں، پہاڑوں اور زرعی پیداوار کا اثر کسی جُغرافیہ دان سے پوشیدہ نہیں۔

نفسیاتِ جدید کی دو اہم شاخیں کرداریت اور تجزیۂ نفس جبریت کی

تائید کرتی ہیں۔ کردار یت انسان کو مشین کا رُتبہ دیتی ہے، رُوح اور نفس کو عبث تصورات خیال کرتی ہے، اگر انسان ایک کل کی مانند ہے تو اُسے کُچھ بھی آزادی حاصل نہیں۔ تجزیۂ نفس کے حامی کہتے ہیں کہ نفسِ شعوری کوئی حقیقت نہیں رکھتا، کردار کے اسباب نفسِ لاشعوری میں موجود ہوتے ہیں۔ جن کا علم خاص طریقوں سے حاصل ہو سکتا ہے۔ پاگل کو پتا نہیں ہوتا کہ وُہ کیوں گالیاں بکتا ہے یا مخربِ اخلاق باتیں کرتا ہے۔ اس کے جنون کے اسباب شعوری نہیں بلکہ غیر شعوری ہیں۔ معمولی انسانوں کے کردار کو سمجھنے کے لیئے بھی ہمیں غیر شعوری نفس کو ٹٹولنا پڑتا ہے کیونکہ کردار چاہے معمولی انسان کا ہو یا مجنوں کا دونوں کے اسباب غیر شعوری ہوتے ہیں۔ غیر شعوری نفس کو سمجھنا آسان نہیں اور اگر شعور محض غلام ہے غیر شعوری نفس کا تو انسان کی آزادی سلب ہو جاتی ہے اور مجبوری و مقہوری کا عالم نظر آتا ہے ؞

قدریت اور آزادیٔ رائے

قدریت کے ثبوت میں مندرجہ ذیل دلائل پیش کیے جا سکتے ہیں:۔

۱۔ اپنے دِل کی گہرائیوں میں ہر انسان محسوس کرتا ہے کہ وُہ آزاد ہے، وُہ تجاویز بنا سکتا ہے اور انہیں ترک بھی کر سکتا ہے، وہ مقاصد وضع کرتا ہے اور انہیں حاصل کرنے کے لیئے ذرائع استعمال میں لاتا ہے۔ جبریت کے جواز میں لاکھ دلیلیں دی جائیں لیکن اندر سے آواز آتی ہے کہ یہ سب غلط ہے۔ عقل ارادے کی آزادی کو نہیں سمجھ سکتی کیونکہ یہ خود میکانکی اصُولوں کی پابند ہے

آزادی اور اختیار کا پتا وجدان سے ملتا ہے، اس کا ثبوت ہر انسان کا ضمیر ہے ؛

۲۔ ہر معاملے میں اگر جبریت اور مقہوریت کا دخل ہو تو ذمہ داری کا احساس جاتا رہے گا، معاشرے کا نظم و نسق ختم ہو جائے گا، چور کو چوری کی سزا نہیں ملے گی اور نہ ہی قاتل اپنے جُرم کی سزا پائے گا، اس طرح کسی شخص کی جان و مال امان میں نہیں رہے گی، کاروبار بند ہو جائیں گے اور انسانوں کی زندگی حیوانوں جیسی ہو جائے گی ؛

۳۔ علم الاخلاق اور طبعی علوم میں بڑا فرق ہے طبعی علوم کا انحصار قانونِ تعلیل اور استمرارِ فطرت پہ ہے، لہٰذا مادی دنیا میں آزادی کی جستجو فضول ہے۔ علم الاخلاق مقصدی سائنس ہے، اس کا فرض ہے کہ انسانی زندگی کی غایت الغایات کا پتا لگائے اور اسے حاصل کرنے کے ذرائع پر بھی حتی المقدور روشنی ڈالے۔ لہٰذا اخلاق کے لئے آزادی ضروری ہے ؛

۴۔ اخلاقیات میں "چاہیئے" سے بحث ہوتی ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ "چاہیئے کا مفہوم "ہے" کا متقاضی ہے، متعارض میلانات میں سے صرف اس میلان کو منتخب کرنا چاہیے جو صائب ہو اور خیر کی زیادہ سے زیادہ مقدار پیدا کر سکے۔ اب اگر ہمیں انتخاب کا اختیار ہی حاصل نہیں تو "چاہیے" کا مفہوم بے معنی ہو جاتا ہے۔ اگر کسی شخص سے کہا جائے۔ کہ تمہیں اپنے ہمسایوں سے محبت کرنی چاہیئے اور وُہ فطرتاً محبت نہ کر سکتا ہو تو ہمارا کہنا فضول ہو گا۔ پتھروں کو کوئی نہیں کہتا کہ قریبی پتھروں سے محبت کریں کیونکہ وُہ اس فعل کے اہل ہی نہیں۔

انسانوں کو کہا جاتا ہے کہ وُہ با اخلاق بنیں کیونکہ اگر وُہ چاہیں تو با اخلاق بن سکتے ہیں ۔

مندرجہ بالا دلائل قطعی نظر نہیں آتے۔ پہلی دلیل کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ شاید اندرونی شہادت خود فریبی ہو۔ دوسری دلیل بھی صحیح نظر نہیں آتی۔ راشڈل کہتا ہے کہ ذمہ داری کی دُشمن جبریت نہیں بلکہ قدریت ہے، اگر بدکار کی بدی اس کی سیرت کا نتیجہ نہیں تو سزا بے کار ہے۔ سزا تو اس لیے دی جاتی ہے کہ بدی کا تعلق سیرت سے ہے، اگر بُرائی کا تعلق مجرم کی ذات سے نہیں تو سزا کے کچھ معنی نہیں رہتے۔ چوتھی دلیل کے متعلق کئی شبہات ہیں۔ 'چاہیئے' کا مفہوم کس طرح 'ہے' کا متقاضی ہے، اسے کانٹ نے صاف طور پر بیان نہیں کیا ۔

صرف تیسری دلیل کچھ وزنی نظر آتی ہے لیکن اس کے متعلق بھی پروفیسر للی کہتا ہے کہ اگر ہمارے اعمال مجبور ہیں تو انہیں صائب یا غیر صائب تو کہا جاسکتا ہے۔ لیکن وہ صرف لائقِ تحسین یا لائقِ ملامت نہیں ہوں گے۔ مثلاً مشین اگر صحیح طور پر کام کر رہی ہے تو اس کی حرکات صائب ہوں گی ورنہ غیر صائب۔ لیکن ایسی حرکات پر نہ تو کوئی مشین کی تعریف کرتا ہے نہ اسے ملامت کرتا ہے ۔

انہیں مشکلات کی وجہ سے ایک اور نظریہ پیش کیا جاتا ہے جو اختیارِ ذاتی کے نام سے پکارا جاتا ہے ۔

اختیارِ ذاتی ۔

جبریت وقدریت کے جواز میں جو دلائل پیش کیے گئے ہیں، اگر اُنہیں غور سے دیکھا جائے تو پتا چلے گا کہ سچّائی دونوں طرف موجود ہے۔ انسان میں میکانکی طاقتیں بھی موجود ہیں اور تخلیقی بھی۔ جب جبلات، عوائد اور فطری میلانات کو دیکھا جاتا ہے تو انسان مجبور نظر آتا ہے لیکن اگر قوتِ ابداع کو دیکھا جائے تو ارادی نظر آتی ہے۔ ہر شخص اپنی بہتری کے لئے منصوبے بناتا ہے اور انہیں جامۂ عمل پہنانے کی خاطر وسائل و ذرائع اختیار کرتا ہے۔ میکانکی طاقتیں زِندگی کے جامد اور سکونی حصّے کا پتا دیتی ہیں تخلیقی قوتیں متحرک پہلو کا ۔

کائنات میں بھی سکونی اور متحرّک دونوں قوّتیں موجود ہیں۔ سلسلۂ ارتقا میں سب سے نچلی کڑی جمادات کی ہے جہاں نہ حرکت نظر آتی ہے نہ نشوونما اور نہ اختیار وارادہ۔ پتھّر اور دھاتیں میکانکی طاقتوں کی مطیع و فرماں بردار ہیں ۔

اس کے بعد نباتات کا نمبر آتا ہے۔ پودے حرکت تو نہیں کر سکتے لیکن پھلتے پھُولتے ضرور ہیں، اُگنے کے لیے اُنہیں خاص قسم کی زمین اور خوراک چاہیے۔ یہ نہیں کہ بیج کو جہاں چاہا بودِیا۔ لہٰذا پودے میکانکی طاقتوں کے رحم وکرم پر نہیں ہوتے، اُن کی اپنی خاصیت کے مطابق انہیں خوراک، زمین اور پانی مِلنا چاہیے۔ یہاں پر اختیارِ ذاتی کی تھوڑی سی جھلک دِکھائی دیتی ہے ۔

نباتات سے آگے بڑھیے تو حیوانات آتے ہیں۔ یہ حرکت بھی کر سکتے ہیں، پھلتے پھولتے بھی ہیں اور اختیار و ارادے کے مالک بھی ہوتے ہیں۔ مثلاً بطخ کا بچّہ انڈے سے نکلتے ہی پانی کی طرف دوڑتا ہے لیکن مرغی کا بچّہ پانی کے پاس نہیں پھٹکتا۔ یہ اختلاف فطری تقاضوں کی بنا پر ہے اور حیوانات کو اس بارے میں کوئی آزادی نہیں دی گئی۔ لیکن بعض اَور چیزیں ہیں جہاں اختیار و ارادہ کارفرما نظر آتا ہے۔ گائے کو بھوک لگتی ہے تو گھاس کھاتی ہے، کبھی چل پڑتی ہے کبھی بیٹھ جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اس کی نشوونما کے اصول اس کی جسمانی ساخت پر مبنی ہیں۔ فطری اور جبلّی تقاضوں کو ہر ممکن ذریعہ سے پورا کیا جاتا ہے، جب ایک ذریعہ ناکام ہو جاتا ہے تو دوسرا اختیار کر لیا جاتا ہے ؛

حیوانات کے بعد جب ہم انسان کی منزل پر پہنچتے ہیں تو آزادی نمایاں حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔ جہاں تک مادی زندگی کا تعلق ہے میکانکی طاقتیں موجود ہیں اور ان کی اطاعت ضروری۔ لیکن اخلاقی و روحانی زندگی آزاد زندگی ہے، یہاں تخلیقی قوتیں کارفرما ہیں ؛

جوں جوں ارتقائی منازل ختم ہوتی جاتی ہیں جبریت کا اقتدار گھٹتا جاتا ہے اور قدریت کا اقتدار بڑھتا جاتا ہے۔ نچلے درجے پر جبریت کا مکمل تسلّط ہے لیکن چوٹی پر قدریت کی سلطنت ہے۔ گو یہاں جبریت بھی موجود ہے لیکن اس کا زور بہت کم ہے ؛

دیکھا جائے تو دراصل سکونی اور حرکی دونوں قوتیں انسانی ذات سے تعلق رکھتی

ہیں۔ جب سکونی طاقتیں زور پر ہوتی ہیں تو انسان بے دست وپا نظر آتا ہے اور جب متحرک طاقتیں کام کرتی ہیں تو انسان آزاد دکھائی دیتا ہے لہٰذا ذات ہی مجبور یا آزاد ہے۔ اگر بیرونی اسباب کردار پر اثر انداز ہوں اور انتخاب کا تعین کریں تو آزادی نظر نہیں آتی لیکن اگر اصولوں کی پیروی کی جائے تو غلامی کا وجود دکھائی نہیں دیتا۔

اختیار ذاتی کا مفہوم جبر و قدر کے مسئلے کو بڑی حد تک حل کر دیتا ہے۔ اگر یہ ناکام ہوتا ہے تو اس جگہ جہاں اسے یہ بیان کرنا پڑتا ہے کہ بعض اوقات ایک شخص اپنی تمام شخصیت سے برسرِپیکار کیوں ہوتا ہے اور کیوں وہ راستہ منتخب کرتا ہے جو اس کی گذشتہ زندگی کے مطابق نہیں ہوتا۔ اگر ذات ہی انتخاب کرتی ہے تو ذات سے لڑائی لڑ کر نیا راستہ چُن لینے کے کیا معنی ہیں؟

حقیقت یہ ہے کہ جبر و قدر کا مکمل حل محض علم الاخلاق میں ملنا محال ہے۔ اس کے لیے مذہب، مابعد الطبعیات اور طبعی علوم سے بھی مدد لینی ہوگی تب کہیں کوئی تسلی بخش حل ملنے کی امید ہو سکتی ہے۔

چھٹا باب

کردارِ انسانی کی نشوونما

پروفیسر ڈیوی نے کردار کی تین سطحیں قرار دی ہیں :-

۱- پہلی سطح پر جبلّی اور فطری ضرورتیں غالب ہوتی ہیں ۞

۲- دوسری سطح رسم و رواج کی ہے - یہاں کردار اجتماعی معیار کے ماتحت ہوتا ہے ۞

۳ - تیسری سطح "خیر" کی ہے - یہاں کردار ایسے معیار کے ماتحت ہوتا ہے جو اجتماعی بھی ہوتا ہے اور عقلی بھی - اس سطح پر معیار کی تحقیق و تنقید کی جاتی ہے ۞

پہلی سطح کو جبلّی، دوسری کو رواجی اور تیسری کو فکری کہتے ہیں ۞

پہلی سطح - جبلّی کردار

اس سطح کی ابتدا ضروریاتِ زندگی سے ہوئی - ہر شخص کو غذا اور پناہ

کی جگہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ ایک مختصر سا مکان تعمیر کرتا ہے۔ جہاں بال بچوں کو رکھتا ہے، اُسے ایسے آلات کی بھی ضرورت ہوتی ہے جن سے شکار کر سکے۔ لہٰذا اس سے مختلف قسم کے ایسے افعال سرزد ہوتے ہیں جو حیوانات سے مشابہ ہوتے ہیں۔ جبلّی ہونے کے باعث ایسے افعال کو نہ اچھا کہا جا سکتا ہے نہ بُرا۔ حقیقت میں اس سطح پر نیک و بد کا تصوّر ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کردار غیر اخلاقی حیثیت رکھتا ہے۔ جو لوگ اس سطح کے کردار کو اصولِ اخلاق سے جانچتے ہیں وہ غلطی کرتے ہیں۔ اس وقت کا کردار اصولوں کے مطابق بھی ہو سکتا ہے اور مخالف بھی۔ چنانچہ اسے پرکھنا ہی نہیں چاہیے، اس میں ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا اس لیے یہ افعال غیر اخلاقی ہیں ؎

علاوہ ازیں اعمال کے اسباب و باعث خارجی ہیں۔ اصُول تو ابھی پیدا ہی نہیں ہوتے۔ لہٰذا جو کچھ کیا جاتا ہے وہ بیرونی ماحول کے زیر اثر کیا جاتا ہے۔ غذا کی تلاش، مادہ یا نر کی جستجو، بچّوں کی حفاظت، یہ ہمارے آبا و اجداد کی زندگی کا ماحصل تھا، نیکی اور بدی کا خیال ان کی زندگیوں میں موجود نہ تھا ؎

اس منزل پر کردار انسانی کی ترقی دو سمت میں ہوتی ہے۔ ایک تو وُہ زیادہ عقلی ہوتا جاتا ہے، دوسرے تمدّنی ترقّی کے لیے تعاون اور باہمی امداد کی ضرورت محسوس کرتا ہے۔ ان کے اسباب بالترتیب حسب ذیل ہیں:۔

ا۔ انسان کو عقلمند بنانے والے اسباب۔

(الف) کاروبار۔ جانوروں کا شکار ذہانت اور ہوشیاری کا مقتضی ہے۔

اس میں چستی اور چالاکی کے علاوہ سرعتِ ادراک کی بھی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح زراعت و تجارت شروع کرنے میں فہم و فراست اور استقلال ہونا ضروری ہے۔ اس کے علاوہ تقسیم عمل بھی ذہنی زندگی کو وسعت بخشتی ہے چونکہ ہر فرد الگ الگ کام کرتا ہے، اس لیے اس کی پوشیدہ قابلیتیں ظاہر ہونے لگتی ہیں اور جو قابلیتیں اس میں نہیں ہوتیں وہ پیدا ہو جاتی ہیں ؂

(ب) صنعت و حرفت۔ کپڑا، برتن، آلات و اسلحہ تمدنی ترقی کے لیے ضروری ہیں اور قوم کو مہذب اور سمجھدار بناتے ہیں ؂

(ج) جنگ۔ جنگیں نہ صرف شجاعت و دلیری بلکہ قابلیت بھی پیدا کرتی ہیں۔ اپنی چالوں میں کامیابی جبھی ممکن ہے کہ دشمن کی چالوں کو سمجھ لیا جائے۔ اور ان کا جواب دیا جا سکے ؂

۲۔ تمدنی ترقی کے لیے تعاون اور باہمی امداد کی ضرورت ہے۔ تعاون کی وجوہ حسبِ ذیل ہیں:۔

(ل) اتحادِ عمل صنعت و حرفت میں۔ چھوٹا شکار تو فرداً فرداً کھیلا جا سکتا تھا۔ لیکن بڑے شکار میں مختلف افراد کا تعاون ضروری تھا، گلوں کی حفاظت بھی مل جل کر کی جاتی تھی، زراعت میں بھی مختلف افراد کی باہمی امداد کی ضرورت ہے ؂

(ب) اتحادِ عمل لڑائی میں۔ تمام قبیلہ مل کر غنیم کا مقابلہ کرتا تھا۔ چونکہ مقصد واحد ہوتا تھا لہٰذا ہر کس و ناکس یک دل و یک جان ہو کر لڑتا تھا ؂

(ج) فنون سے بھی تعاون پیدا ہوتا ہے۔ رقص و سرود افراد کو اکٹھا کرتے

تھے اور یک جہتی پیدا کرنے کے موجب بنتے تھے ؂

دُوسری سطح۔ دستور و رواج کی عملداری

جب لوگ کسی جگہ بود و باش اختیار کرتے ہیں تو ان میں ایسی رسوم پیدا ہو جاتی ہیں جو گروہ کی بہبود اور سلامتی کے لیے ضروری خیال کی جاتی ہیں، اس لیے اگر کوئی شخص انھیں توڑتا ہے تو قابلِ سزا سمجھا جاتا ہے اور کل گروہ اس کی مخالفت کرتا ہے ؂

شروع شروع میں گروہ کو فرد پر ترجیح دی جاتی تھی۔ اس کی وجہ ایک یہ بھی تھی کہ ہر گروہ سیاسی، معاشی، اخلاقی اور مذہبی وحدت تھا، نظامِ سلطنت ایک تھا، جائداد مشترکہ ملکیت تھی، کوئی فرد اگر جُرم کرتا تھا تو سزا گروہ کو ملتی تھی۔ اس کے علاوہ گروہ کا مذہب بھی ایک تھا، وہ کسی جانور یا مُردہ رُوح کو پُوجتے تھے ؂

فرد صرف ایک ہی گروہ سے تعلّق رکھتا تھا۔ آج کل کی طرح نہیں کہ ایک ہی فرد، خاندان، مدرسہ، مذہبی فرقہ۔ قوم، کلب اور کاروباری حلقوں کا رُکن بن جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی وفاداری کسی ایک ادارہ سے مکمل نہیں ہوتی۔ ایک ادارے سے وفاداری دوسرے ادارے سے وفاداری کے منافی ہو جاتی ہے، لیکن ابتدائی دور میں اس کا امکان نہ تھا۔ افراد صرف ایک ہی گروہ سے تعلّق رکھتے تھے، یہی وجہ تھی کہ گروہ کی اہمیّت بے اندازہ تھی ؂

رسوم کا تعلق ان افعال سے ہوتا ہے جو گروہی زندگی کے لیے منفعت بخش ثابت ہو چکے ہوں یا جنھیں خوش قسمتی کا موجب سمجھا جاتا ہو۔ رسوم کو مندرجہ ذیل وسائل سے نافذ کیا جاتا ہے :۔

(الف) زبانِ خلق۔ رسوم کی پابندی تحسین کی نگاہ سے دیکھی جاتی تھی، ان کی خلاف ورزی پر تمسخر ہوتا تھا یا طعن و تشنیع کا اظہار ؛

(ب) تابو۔ بعض افعال کو اس خیال سے ممنوع قرار دیا جاتا تھا کہ وہ دیوتاؤں کو ناپسند ہیں۔ عام طور پر یہ افعال ایسے ہوتے تھے جن کے ناگوار نتائج کا یقین ہو جاتا تھا۔ پروفیسر ڈیوی کہتا ہے "ان ممنوعات میں پُشتہاپشت کے تجربات مضمر ہوتے ہیں جو دراصل نقصان، تکلیف اور بیماری کے معاوضے میں حاصل کیے جاتے ہیں ؛

(ج) عوائد و رسوم۔ تابو بعض اعمال کو قبیلے کے لیے ممنوع قرار دے دیتے ہیں۔ عوائد کے ذریعے اعمال پختہ ہوتے اور عادتیں بنتی ہیں، ماحول جذبات سے لبریز ہوتا ہے؛ لہٰذا عادتیں آسانی سے بنتی اور پختہ ہو جاتی ہیں۔ مثلاً عبادت میں جذبات کا غلبہ ہوتا ہے، عادات آسانی سے جڑ پکڑتی ہیں اور پھلنا پھولنا شروع کر دیتی ہیں ؛

(د) جسمانی قوت۔ رواج کو نافذ کرنے میں جسمانی طاقت کو بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ جو شخص رسوم کو توڑتا تھا، اس کو برادری سے نکال دیا جاتا تھا یا اس کا سماجی تعلق منقطع کر دیا جاتا تھا۔ ویلز میں دستور تھا کہ اگر کوئی شخص اپنے قبیلے کے سردار کو قتل کر ڈالے تو اُسے وطن سے نکال دیا

جائے ۔

گروہ کے معیاروں کو اہم اور اس کے اقتدار کو شعوری بنانے کے لیے مندرجہ ذیل طریقے برتے جاتے تھے :۔

(ا) تعلیمی رسوم ۔ جب نوجوانوں کو گروہ کا رکن بنایا جاتا تھا یا مردوں کی حیثیت دی جاتی تھی ۔ تو ایسی رسوم ادا کی جاتی تھیں جن سے گروہ کی عظمت ظاہر ہو ۔ ایسے موقع پر گذشتہ کارناموں کا ذکر بھی کیا جاتا تھا ۔

(ب) قانون و عدالت ۔ رسوم کو توڑنے والوں کو سزائیں دی جاتی تھیں تاکہ دوسروں کو عبرت حاصل ہو ۔ یہ سزائیں افراد اور قبیلہ دونوں کو دی جاتی تھیں ۔

(ج) زیادہ اہم موقعوں پر بھی رسوم ادا ہوتی تھیں مثلاً پیدائش ، موت ، فصل بونے اور کاٹنے کے زمانے ، جنگ اور مہمانداری کے وقت خاص خاص رسوم بجا لائی جاتی تھیں ، ان سے رسوم کی عظمت کا نقش دلوں پر بیٹھ جاتا تھا ۔

رواجی اخلاق کی خوبیاں اور برائیاں

۱۔ عوائد و رسوم لوگوں کے لیے معیارِ اخلاق کا کام دیتی ہیں ۔ اگر رسوم ادا کی جائیں تو فعل جائز شمار ہوتا ہے ورنہ ناجائز ۔ جبلی سطح پر اخلاق کو پرکھنے کے لیے کوئی معیار نہ تھا ۔ لیکن رواجی سطح پر رسوم معیارِ اخلاق کا کام دیتی ہیں ، معیار کا پیدا ہونا دوسری سطح کو پہلی سطح سے بہت بلند کر دیتا ہے ۔ ایک

اور قابلِ غور امر یہ ہے کہ دستور سب کے لیے یکساں ہے، اِس لیے معیارِ اخلاق اجتماعی بھی تھا اور کسی حد تک عقلی بھی ⁂

ساری رسوم معقول نہیں تھیں۔ اکثر رواج خلافِ عقل اور توہمات کے باعث پیدا ہوتے تھے۔ اس کے علاوہ ایک قبیلے میں تو رسوم اختلاف سے مبرّا ہو سکتی تھیں لیکن جب دو یا دو سے زیادہ قبیلوں کی رسموں کا مقابلہ کیا جاتا تھا تو کئی اختلافات ظاہر ہوتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ہر قبیلے کا دستور اپنا تھا۔ جو افعال ایک قبیلے کی نگاہ میں مستحسن تھے ضروری نہیں تھا کہ اُنہیں دوسرا قبیلہ بھی پسند کرے۔ علاوہ ازیں رسوم کی بدولت معمولی باتیں بھی اہم بن جاتی ہیں اور بڑے سے بڑے اخلاقی اصُول کے برابر لا کھڑی کی جاتی ہیں ⁂

۲۔ محرّکات۔ اس سطح پر کردارِ انسانی کے اسباب خود غرضی پر مبنی نہیں ہوتے۔ ہر مقام پر قبیلے کا مفاد مدِنظر رکھا جاتا ہے، ہمدردی کا جذبہ پُورے زوروں پر ہوتا ہے، اخلاقی اصُول ابھی جنم نہیں لیتے۔ فرائض زندگی کو اس لیے نہیں ادا کیا جاتا کہ وُہ فرائض ہیں بلکہ اس لیے کہ جماعت کی بقا ان پر منحصر ہے ⁂

۳۔ اس سطح پر اخلاق کا جماعتی پہلو بڑی ترقّی حاصل کر لیتا ہے لیکن عقلی افعال یا مقاصد کے لیے اب بھی کچھ گنجائش نہیں۔ نصب العینی زندگی کا تصوّر اس وقت پیدا ہوتا ہے جب انسان آزادانہ سوچ سکے ⁂

۴۔ کسی حد تک اس سطح پر ممکن ہے کہ ہر فرد اپنے لیے جُدا عادتیں

بنالے، لیکن اُسے اتنی آزادی حاصل نہ تھی کہ وُہ ان عادتوں کے بل بوتے پر ایسی سیرت تعمیر کرلے جو دوسروں سے بالکل جُدا ہو ؞

تیسری سطح

دستور سے ضمیر کی طرف اس وقت ترقی ہوتی ہے جب آدمی صواب کو سمجھنے کے قابل ہوجائے اور خیر کو آزادانہ اختیار کرے۔ انسان ترقی کرتے کرتے اس قابل ہوجاتا ہے کہ زندگی کا نصب العین وضع کرسکے اور اس کے حصول کے لیے وسائل اختیار کرے ؞

یہ ترقی تین سمتوں میں ہوتی ہے :-

۱- معیارِ اخلاق کو عقلی طور پر قبول کیا جاتا ہے ؞

۲- ضابطۂ حیات کو قبول کرتے وقت گروہی ضروریات کو نہیں دیکھا جاتا بلکہ اپنی ہی ضروریات اور قابلیتوں کو پیشِ نظر رکھا جاتا ہے ؞

۳- اجتماعی ترقی کی بجائے انفرادی ترقی پر زور دیا جاتا ہے ؞

یہ ترقی دو تصادم کی وجہ سے ہوئی :-

۱- گروہ کے مقاصد فرد کے ذاتی مقاصد سے ٹکراتے تھے ؞

۲- نظام اور ترقی میں بھی تصادم ہوتا تھا ؞

اس ترقی کے عمرانی اسباب مندرجہ ذیل تھے :-

۱- معاشی اثرات - جب تک ایک شخص اپنے ہی قبیلے میں زندگی بسر کرتا ہے وُہ اپنے دستور کو مکمل اور صحیح مانتا ہے، اگر کسبِ معاش کی خاطر اسے

دوسرے قبیلے میں جانا پڑے تو وہاں اسے مختلف رسوم ملیں گی۔ اس قسم کے اختلافات غور و فکر پیدا کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں تجارت میں بھی مختلف قبیلوں کے آدمی جمع ہوتے ہیں، وہ ایک دوسرے کی رسوم کا مقابلہ کرتے اور سوچتے ہیں کہ آیا ان کی اپنی رسوم صحیح ہیں یا دوسرے قبیلے والوں کی ؛

۲۔ علوم و فنون کی ترقی۔ صنعت و حرفت اور علوم و فنون کی ترقی انفرادی اور شخصی قابلیتوں کو ظاہر کرتی ہے۔ جو فن کار اپنے فن میں مہارت رکھے وہ اپنے آپ کو دوسروں سے ممتاز سمجھتا ہے۔ اس طرح سے مختلف فنون کے مالک ایک دوسرے سے امتیازی حیثیت رکھتے ہیں اور آپس میں بھی ذاتی قابلیت اور مہارت کی بنا پر ایک دوسرے پر فوقیت رکھتے ہیں ؛

۳۔ جنگی اثرات۔ قدیم زمانہ میں قبیلوں کے درمیان جنگیں اکثر ہوتی تھیں جنگ کے لیے جہاں سپاہیوں کی ضرورت ہوتی ہے وہاں تلواریں بنانے والا اور سامانِ خور و نوش مہیا کرنے والا بھی چاہیے۔ اس طرح مختلف لوگوں کے ذمے مختلف کام تھے، یہ کام بھی امتیاز کی وجہ بن جاتے تھے۔ جرنیل کا کام سپاہی سے مختلف تھا اور سپاہی کا کام اسلحہ ساز سے جدا تھا ہر ایک کو اپنی قابلیت اور جوہر دکھانے کا موقع ملتا تھا اور انہیں قابلیتوں اور صلاحیتوں کے باعث ذاتی اور شخصی احساس ترقی پاتا ہے ؛

۴۔ مذہبی اثرات۔ جنگوں میں مختلف مذاہب کے پیرو اکٹھے ہو جاتے تھے۔ ہر قبیلے کا خدا اور دیوتا مختلف تھا۔ اور مذہبی رسوم بھی۔ جنگ میں جب انہیں اکٹھے ہونے کا موقع ملتا تھا تو مذہبی عقائد و رسوم کا اختلاف نظر آتا تھا۔ اور

وُہ غور و فکر پر مجبور ہوتے تھے ؁

اس ترقّی کے نفسیاتی عوامل حسبِ ذیل ہیں :-

۱۔ جنسیت ۔ گروہ کی زندگی کا انحصار ازدواجی رشتہ پر ہے۔ بعض اوقات جنسی تقاضے فرد کو مجبور کرتے ہیں کہ وہ جماعت کے خلاف بغاوت کرے۔ دنیا کے مشہور عشقیہ افسانے اسی بغاوت کا تذکرہ کرتے ہیں۔ بغاوت کی وجہ یہ ہوتی تھی کہ جماعت نے جنسی جذبے پر ایسی پابندیاں لگا رکھی تھیں جس سے اس جذبے کی خاطر خواہ سیری ممکن نہ تھی ؁

۲۔ ذاتی ملکیت و جائداد کا مطالبہ۔ ابتدا میں ذاتی ملکیت موجود نہ تھی، لیکن جب انسانیت نے کھیتی باڑی شروع کی. اور صنعت و حرفت کی طرف توجہ دی. تو ذاتی ملکیت اور جائداد کا مطالبہ ہونے لگا ؁

۳۔ جنگِ تفوق و آزادی۔ زمانۂ قدیم میں جنگ کا مقصد آزادی یا زمین حاصل کرنا تھا۔ یہ جنگیں نہ صرف گروہی فوقیت کو ثابت کرتی تھیں بلکہ اشخاص میں بھی تمیز کا باعث بنتی تھیں۔ مصلح و رہنما جماعت کو بُری رسُوم سے پاک کرتے تھے، اس طرح بھی جماعت کی عظمت اور آزادی قائم ہوتی تھی؁

۴۔ خواہشِ عزّت و منزلت۔ ہر شخص کی خواہش ہے کہ وہ دوسروں سے ممتاز ہو۔ جیمس کا خیال ہے۔ " فوقیت، سلام و تکریم، آرائش لباس، بہادروں کی تعریف، بُزدلوں کی تذلیل۔ سب چیزیں اس جذبے کے ماتحت کام کرتی ہیں۔ فنون کی ترقی عزّت اور شہرت پیدا کرتی ہے. اس سے حسد و رشک کا جذبہ بھی پیدا ہوتا ہے جو ترقی اور ناموری کا باعث بنتا ہے ؁

ناموری حاصل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جو کام سوسائٹی کی نظر میں مستحسن ہیں، اُن کو سرانجام دیا جائے، لہٰذا شہرت کی خواہش نہ صرف شخصی ترقی کا باعث ہوتی ہے بلکہ جماعتی اغراض کو بھی بلند کرتی ہے۔ کانٹ کہتا ہے "قدرت نے انسان میں جو قوتیں پیدا کی ہیں اُن کی ترقی کی صورت یہ نکالی ہے کہ ان میں باعتبار اجتماعیت تضاد پیدا کر دیا ہے اور بالآخر یہی تضاد نظامِ اخلاق کی ایک وجہ بن جاتا ہے۔ آپس میں مل کر رہنا انسانی فطرت ہے۔ اور آدمی اجتماعی حالت میں مکمل انسان معلوم ہوتا ہے مگر ساتھ ہی ساتھ اس میں علیحدگی کا رُجحان بھی ہے۔ کیونکہ اس کو اپنے فطری قویٰ کی ترقی کا احساس ہوتا ہے۔ ہر شخص چاہتا ہے کہ ہر کام اپنی طبیعت اور مرضی کے مطابق کرے، اس لیئے اسے مخالفت کا اندیشہ ہوتا ہے، کیونکہ وہ خود دُوسروں کی مخالفت کرتا ہے۔ اسی مخالفت کی بنا پر انسان کی تمام قوتیں برانگیختہ ہوتی ہیں"۔

رواجی اور فکری اخلاق کا مقابلہ

(۱) عناصر توافق و تسلسل۔ پروفیسر ڈیوی کہتا ہے "اخلاقی زندگی کا تسلسل دو طرح ظاہر ہوتا ہے، ایک تو قدیم گروہی اور رواجی اخلاق کا وجود جزواً باقی رہتا ہے، دوسرے رواجی اخلاق کے بعض تصورات ضمیر اور فکر قبول کر لیتے ہیں اور فکری اخلاق کو بالکل نئے تعلقات قائم کرنے کی ضرورت نہیں رہتی"۔

فکری اخلاق میں گروہی اخلاق کے عناصر پائے جاتے ہیں۔ ہماری زندگی گروہ میں گذرتی ہے اور اس کے دستور کو دانستہ یا نادانستہ اختیار کر لیا جاتا

ہے۔ بہت کم اشخاص ہیں جو اخلاقی ماحول کے متعلق سوچتے اور غور و خوض کے بعد ضابطۂ حیات مرتب کرتے ہیں۔ اکثر لوگ باپ دادا کے نقشِ قدم پہ چلتے ہیں۔ چنانچہ ہماری شادی و مرگ کی رسوم گروہی اخلاق کی یادگاریں ہیں اور ہر پڑھا لکھا آدمی انہیں بجا لاتا ہے ؂

یہی حال اخلاقی تعقلات کا ہے۔ اخلاقیات کے لیئے جو یونانی و لاطینی الفاظ ہیں، اُن کے ماخذ ظاہر کرتے ہیں کہ اخلاق کی ابتدا رسوم و عوائد سے ہوتی ہے۔ اخلاق ترقی کرتے کرتے جب **فکری سطح** پہ پہنچتا ہے تو رسوم کو پرکھا جاتا ہے اور جو رسوم کسوٹی پر پوری اُترتی ہیں اُنہیں قبول کر لیا جاتا ہے ؂

(ب) عناصر تقابل۔

۱۔ سطح دوم پر اخلاقی، رواجی، سیاسی اور قانونی پہلوؤں میں کوئی تمیز نہ تھی، اب ہر پہلو کو علیحدہ کیا جاتا ہے۔ رواجی اخلاق میں شادی بیاہ کی رسمیں ادا کرنا اتنا ہی ضروری ہے جتنا رئیسِ قبیلہ کی اطاعت کرنا یا قتل سے باز رہنا؛ اخلاق اور آداب میں کوئی فرق نہ تھا ؂

۲۔ رواجی سطح پہ رسُوم کی تابعداری کا نام اخلاق تھا لیکن فکری سطح عادات و اطوار کی اتباع کا نام نہیں بلکہ عادات و اطوار پہ غور و فکر کرنے اور معیارِ اخلاق وضع کرنے کا نام ہے۔ غور و فکر ہمیں بتلاتا ہے کہ

(۱) بعض رواجوں کے موجودہ معانی اُن کے پُرانے اور اصلی معانی سے مختلف ہیں ؂

(۲) تمام رواجوں کی اہمیت یکساں نہیں ؂

(۳) بعض رواج اخلاق کے مخالف ہیں یا اخلاقی لحاظ سے بہت کم اہم ہیں، اسی لیے فرد محسوس کرتا ہے کہ جب تک مروجہ معیار کو اخلاقی عقل نہ قبول کرے اسے اپنے کردار کے لیے کافی نہ سمجھے۔

۳ - رواجی سطح پر اصلاح و ترقّی کے امکان بہت تھوڑے ہیں۔ ترقی اسی وقت ممکن ہے جب رسوم و عوائد کی تابعداری کو نیکی نہ سمجھا جائے، بلکہ مروّجہ رسوم کا مطالعہ کیا جائے۔ اور اخلاقی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ موجودہ زمانے میں" جو لوگ اخلاقاً بڑی منزلت رکھتے ہیں، وہ اپنے اندر تنقید و تبصرہ کی عادت پیدا کرنا، ذہن کو تاثرات سے آزاد رکھنا، اجتماعی نظام کے محاسن و معائب کا احساس رکھنا اپنا فرض سمجھتے ہیں"۔

۴ - رواجی سطح پر کردار کے محرک بیرونی بھی ہیں اور خارجی بھی۔ رسوم کی متابعت نیکی کی پہچان ہے۔ لیکن اخلاقی ترقّی کے لیے ضروری ہے کہ محرکات داخلی اور ذہنی ہوں، ان کے بغیر معیارِ اخلاق وضع نہیں ہو سکتا۔ بعض مذاہب نے بھی داخلی محرکات پر زور دیا ہے۔ مثلاً مذہبِ اسلام خدا کو عالم الغیب کہتا ہے جو دِلوں کو دیکھتا ہے اور اعمال کا فیصلہ نیتوں پر کرتا ہے۔

۵ - رواجی سطح پر تمام افراد کا اخلاق تقریباً ایک جیسا تھا۔ رسم و رواج کی پابندی اس قدر کڑی تھی کہ اسے توڑنا آسان نہ تھا۔ یہی پابندی فکر و رائے کی آزادی کے بھی منافی تھی، لہٰذا نہ تو کوئی آدمی زیادہ گرا ہوا تھا۔ نہ کوئی بہت بلند، لیکن نظری سطح پر اخلاقی پستی اور بلندی انتہا پر پہنچ جاتی ہے۔ بعض لوگ

کے اعمال اس قدر مذموم ہوتے ہیں کہ وہ ذلت اور بداخلاقی کے انتہائی مقام
پر پہنچ جاتے ہیں، بعض کے اعمال اس قدر اعلیٰ وارفع ہوتے ہیں کہ وُہ خُلقِ عظیم
کا نمونہ بنتے ہیں ✧

ساتواں باب

اخلاقی حکم کی نفسی کیفیت

اخلاقی حکم کی نوعیت :-

خیر یا صائب جیسے الفاظ چار مطالب کے حامل ہیں :-

(۱) قدر

(۲) فرضیت

(۳) اخلاقی موزونیت

(۴) خارجی جواز

۱۔ قدر ۔کسی فعل کو صائب قرار دینے سے یہ مطلب لیا جا سکتا ہے کہ وہ اقدارِ زندگی کو پیدا کرتا ہے ۔ چنانچہ اسی اعتبار سے وہ فعل کرنا چاہیے فعل کو خواہ اس کے نتائج کی وجہ سے پسند کریں یا اس کی ذات کے باعث، اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ اس کی پسندیدگی اور صائبیت کا انحصار اقدار

پر ہے ؛

۲۔ فرضیت۔ اگر فعل صائب ہے تو اسے کرنا چاہیے۔ بالفاظِ دیگر اسے جامۂ عمل پہنانا فریضۂ حیات میں داخل ہے۔ بعض لوگ اسی اعتبار سے اخلاقی قوانین کو ملکی قوانین کے مثل سمجھتے ہیں۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ بعض اوقات انسان ایسا محسوس کرتا ہے کہ کوئی بیرونی طاقت اوامر و نواہی کو صادر کر رہی ہے اور انہیں ماننا اور بجالانا انسان کے لیے ضروری ہے، لیکن اخلاقی قوانین کا اقتدار کلیتہً خارجی نہیں بلکہ داخلی اقتدار زیادہ وزنی ہے؛ تاہم اس میں کچھ شک نہیں کہ فعل کا صائب ہونا اِس امر کا مقتضی ہے کہ اسے کیا جائے ؛

۳۔ اخلاقی موزونیت۔ موجودہ وقت کے اخلاقی مفکروں کا خیال ہے کہ اخلاقی حکم قدر اور فرضیت پر اتنا زور نہیں دیتا جتنا موزونیت پر۔ ہر فعل کا تعلق ماحول سے ہے اور صائب فعل ماحول کے عین مناسب اور موزوں ہوتا ہے۔ راست گوئی کو صائب کہنے کی وجہ یہ بھی ہے کہ اکثر حالات میں وہ موزوں رویّہ ہوتا ہے۔ جنّوں اور پریوں کی کائنات میں غیر موزوں ہے، لہٰذا وہاں راست گوئی سے کام نہیں لیا جاتا ؛

پروفیسر للی کا کہنا ہے کہ خیر کا تصوّر خارجی ہے اور صائب کا داخلی۔ کردار کو صائب اس وقت تک نہیں کہہ سکتے جب تک نفسی کوائف کا حوالہ نہ دیا جائے۔ ڈاکٹر لوگ مریض کی خاطر راست گفتاری سے اکثر احتراز کرتے ہیں۔ ان کا جھوٹ دروغ مصلحت آمیز ہے؛ چنانچہ مذموم قرار نہیں دیا جاسکتا۔

دوسرے لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ راست گوئی اِن حالات میں موزوں نہیں ؛

اس بحث سے یہ نہیں سمجھ لینا چاہیے کہ صواب کا تصور صرف ذہنی ہے اور خارج میں اس کا جواز نہیں ملتا ؛

۲۔ خارجی جواز۔ اگر افعال کی اچھائی بُرائی ذہنی کوائف پر منحصر ہو تو عالمگیر معیار کا وضع کرنا ناممکن ہوجاتا ہے۔ ذہنی کوائف تو لحظہ بلحظہ بدلتے رہتے ہیں، لہٰذا ایک فعل ایک وقت میں صائب ہوگا اور دوسرے میں غیر صائب، اِس لیے چند ماہرینِ اخلاق کہتے ہیں کہ اخلاقی حُکم کا جواز خارجی ہونا چاہیئے۔ سائنسدان اس خیال کے مخالف نظر آتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اثباتی علوم کا تعلق حوادثاتِ فطرت سے ہے جو خارج میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، لہٰذا وہ خارجی طور پر صحیح ہیں لیکن اقدار کا تعلق احساساتِ زندگی سے ہے جن کا وجود ذہنی اور مفروضی ہے۔ یہ اعتراض صحیح نہیں طبعی حوادث پر تعصّب، لاعلمی اور شخصی خواہشات کا ویسا ہی اثر پڑتا ہے جیسے اخلاقی فیصلوں پر پڑتا ہے ؛

اخلاقی حکم کی نوعیت دریافت کرنے کے بعد دو سوالوں کا جواب لازمی ہے، وہ سوالات پروفیسر میکنزی کے خیال میں حسبِ ذیل ہیں :-

۱۔ کس شے پر حُکم لگایا جاتا ہے اور

۲۔ کس نقطۂ نظر سے لگایا جاتا ہے ؟

بالفاظِ دیگر اخلاقی حکم کا محل کیاہے اور منشاء کیا ہے۔ جس چیز پر اخلاقی حکم لگایا جاتا ہے خواہ وُہ محرک ہو یا نیت یا نتائج، اسے محل کہیں گے اور جو چیز فیصلہ

کرتی ہے خواہ وہ ضمیر ہو یا کوئی اَور استعداد، اسے منشا کہیں گے۔

محلِ حُکم

فعل ارادی کے دو پہلو ہیں: محرّک اور نتائج۔ بعض لوگ محرک کو محل حکم قرار دیتے ہیں اور بعض نتائج و ثمرات کو۔ تاریخ اخلاقیات میں کانٹ۔ بٹلر اور مارٹینو محرک کے حامی نظر آتے ہیں اور افادئیین مثلاً مِل اور بینتھم ثمرات کے حامی ہیں۔

کانٹ کہتا ہے "بجز اچھّے ارادے کے دُنیا بھر میں بلکہ دُنیا کے باہر بھی ایسی کوئی شے نہیں جس کو علی الاطلاق بلاکسی قدر و شرط کے اچھا کہا جا سکے۔" اِسی ضمن میں ایک اور جگہ کہتا ہے "اچھا ارادہ ہر حال میں بلاکسی شرط کے اچھا ہے۔ صرف یہی ایک ایسا موتی ہے جو خود اپنی ذاتی آب سے چمکتا ہے۔"

اس نقطۂ نگاہ سے اخلاقی حکم کا محل ارادہ طیبہ ہے۔ کانٹ ارادے سے مُراد خالی مرضی نہیں لیتا کیونکہ اس صورت میں تو انگریزی کا یہ مقولہ کہ "دوزخ اچھّی نیتوں سے پٹا پڑا ہے" درست بیٹھتا ہے۔ ارادہ نام ہے اچھّے ثمرات پیدا کرنے کے عزم بالجزم کا۔ ارادہ اور فعل عموماً لاینفک ہوتے ہیں لیکن یہ ضروری نہیں کہ نیک ارادہ نیک نتائج بھی پیدا کرے کیونکہ نتیجہ عموماً متعدد علل و اسباب پر مبنی ہوتا ہے جس میں کسی خاص فاعل کا فعل صرف ایک سبب کی حیثیت رکھتا ہے۔ کانٹ اخلاقی حکم کا تعلق نتائج سے نہیں بلکہ ارادۂ طیبہ سے قائم کرتا ہے۔

اس میں نقص یہ ہے کہ مدنی زندگی میں اس شخص کو نیک نہیں کہا جاتا جس کا دل نیک تجویزوں سے بھرا ہوا ہو، بلکہ اس شخص کو سراہا جاتا ہے جو نیتیں نیک رکھتا ہو اور انہیں جامۂ عمل پہنانے کے لیے سرگرمِ کار ہو۔ اس کے علاوہ کانٹ نے اس امر کو واضح نہیں کیا کہ آیا ارادۂ طیبہ سے اس کی مُراد محرّک ہے یا نیت۔ نہ ہی اُس نے یہ بتایا ہے کہ محرک اور نیت کو کن معنوں میں استعمال کرنا چاہیے۔

ضمیریہ مصنفین میں سے ڈاکٹر مارٹینو صرف محرّک پر زور دیتا ہے۔ اس نے تمام محرّکات کو اخلاقی محاسن کی بنا پر ترتیب دیا ہے، ادب واحترام کو اعلےٰ ترین محرّک سمجھ کر اسے چوٹی کا مقام بخشا ہے اور غیبت، کینہ اور بدگمانی کو رذیل ترین محرّک خیال کر کے سب سے نیچے جگہ دی ہے۔ باقی محرّکات کو ان دونوں کے درمیان مدارجِ فضیلت کی بنا پر رکھا گیا ہے۔ مارٹینو کہتا ہے کہ فعل سے پہلے اگر محرّکات کی فہرست ملاحظہ کر لی جائے تو اخلاقی حکم نہایت آسانی سے نافذ ہو سکتا ہے۔ اگر محرّک اچھا ہے تو فعل اچھا ہے ورنہ بُرا، اگر بالفرض دونوں محرّک اچھے ہوں تو جو بہتر ہو گا وہی صائب ہو گا۔ مارٹینو محرّکات کو زندہ طاقتیں قرار دیتا ہے، یہی روزمرّہ کی زندگی میں اعمال کی ترغیب و تحریص کا باعث بنتے ہیں ؛

اِس نظریے میں مندرجہ ذیل خامیاں ہیں : اگر اچھائی اور بُرائی کا دار و مدار محرکات پر ہو تو ہر خاطی اپنی صفائی میں کسی مستحسن محرّک کا حوالہ دے سکتا ہے؛ چور کہے گا کہ میں نے چوری بال بچّوں کا پیٹ بھرنے کے لیے کی، قاتل کہے گا کہ میں نے خاندانی آبرو برقرار رکھنے کے لیے قتل کیا، ہر مُجرم اپنے جُرم کو نیکی میں بدل سکے گا۔ اس کے علاوہ وہ افعال جو معاشرے کے لیے نقصان دہ ہیں نیک بن جائیں گے، متعصب کہہ سکتا ہے

کہ وُہ دیگر مذاہب کے پیروؤں کا قتل اس لیے واجب سمجھتا ہے کہ اس کے اپنے مذہب کی شان دوبالا ہو، غرضیکہ ذلیل سے ذلیل فعل کے لیے محرّکات کی بنا پر جواز پیش کیا جا سکتا ہے ؎

۲- پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ مارٹینو کی فہرست شعبہ جاتی نفسیات کی یادگار ہے لیکن موجودہ علم النفس انسانی ذہن کو ایک طرح کی نظامی یا ترکیبی وحدت قرار دیتا ہے جو نہ مختلف قوتوں میں منقسم ہے۔ نہ وہ قوتیں ایک دُوسرے سے منفک ہیں، محرّکات، خواہشات اور نیات کا وجُود الگ الگ نہیں ہے سب کا تعلق ذات سے ہے۔ اور اسی سے صادر ہوتے ہیں۔ لہٰذا اخلاقی فیصلے کے وقت ذات کو مدِّ نظر رکھنا چاہیے۔ نہ کہ محرّک کو جو ذات کا ایک عنصر ہے ؎

۳- پروفیسر میکنزی کا ایک اَور اعتراض ہے۔ وہ کہتا ہے کہ محرکات کی فہرست اس وقت تک مرتب نہیں ہو سکتی جب تک مقاصد و غایات کو مدِّ نظر نہ رکھا جائے، وجہ اس کی یہ ہے کہ کوئی محرّک بذاتِ خود نہ اچھا ہے نہ بُرا۔ مارٹینو ادب و احترام کو افضل ترین محرّک شمار کرتا ہے۔ لیکن اگر ادب و احترام شیطان کے لیے ہو تو کوئی ذی ہوش انسان اسے مستحسن نہیں سمجھے گا۔ اب کینہ اور بُغض کو لیجیے، انہیں بدترین محرّک بتایا گیا ہے، لیکن اگر کینہ شیطان کے خلاف ہو تو کوئی اس محرّک کو مذموم نہیں کہہ سکتا۔ غرضیکہ کوئی محرّک فی نفسہٖ بُرا یا بھلا نہیں، اس کی اچھائی اور بُرائی کا انحصار مقاصد پر ہے ؎

افادیئین میں مِل اور بینتھم ممتاز حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کی رائے میں

اخلاقی حکم کا محل نتائج ہیں۔ مِل کہتا ہے کہ "کسی فعل کے محرّک کا نفسِ فعل کی اخلاقیت سے کوئی واسطہ نہیں، گو فاعل کی اخلاقیت سے اسے بہت تعلّق ہے"۔ اگر محرّک اچھا ہے تو فاعل قابلِ تحسین ہے اور اگر محرک بُرا ہے تو فاعل قابلِ ملامت ہے، لیکن محرّک کا تعلّق فعل کی صائبیت یا خطائیت سے مطلق نہیں۔ اگر کوئی شخص مسجد اس نیّت سے بناتا ہے کہ اسمبلی کے لیے ووٹ حاصل کرے۔ تو ایسا شخص تعریف کے قابل نہیں۔ کیونکہ اس کا محرّک ادنیٰ درجے کا ہے۔ اسی طرح اگر ڈاکٹر کی نیّت مریض کی جان بچانا ہو اور وہ سہواً اُسے غلط دوا دے دے جس سے مریض جان بحق ہو جائے تو ڈاکٹر ملامت کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ اس کا محرّک نیک تھا گو اس کا فعل غیر صائب ہے۔

پس مِل کا کہنا ہے کہ محرّک کا تعلّق فعل کی اخلاقیت سے نہیں بلکہ فاعل کی اخلاقیت سے ہے۔ محرّک کی بنا پر اشخاص لائقِ تحسین یا لائقِ ملامت قرار دئیے جا سکتے ہیں لیکن افعال کی صائبیت یا خطائیت کا دارومدار نتائج پر ہے۔ افادیئین کے نزدیک اخلاق کا معیار الم و لذّت کی مقدار ہے، صرف وہی افعال صائب ہیں جو لذّت پیدا کرتے ہیں یا الم کو گھٹاتے ہیں۔ لذت اور الم کا تعلّق نتائج سے ہے، لہٰذا اخلاقی حکم کا محل محرّک کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ لیکن مل کا یہ خیال غلط ہے، کوئی معاشرہ اخلاقی فیصلے کے وقت محرّک کو نظر انداز نہیں کرتا۔ اگر قتل عمداً ہو تو پھانسی کی سزا دی جاتی ہے۔ اور اگر اتفاقیہ ہو تو قید یا جُرمانہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

اخلاقی حکم کے محل سے متعلّق جس جھگڑے کا ذکر ہم کر رہے ہیں، اس کا

اصل موجب محرک کے تصور کا ابہام ہے۔ محرک ذومعنی لفظ ہے :-

۱۔ محرک سے مراد وہ تاثرات، احساسات اور عواطف لیئے جاسکتے ہیں جو نفسیاتی اعتبار سے اعمال کے ذمہ دار ہوتے ہیں، لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا تاثرات پر اخلاقی حکم لگایا جاسکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ خیال درست نہیں، کئی دفعہ انسان غصے اور رنج میں ایسا فعل کر گزرتا ہے جس سے بعد میں پشیمانی اور ندامت ہوتی ہے لہٰذا تاثرات کو اخلاقی حکم کا محل نہیں کہہ سکتے ؎

۲۔ محرک کا تعلق مقاصد اور غایات سے بھی ہے، یہ معانی علم الاخلاق کے لیئے زیادہ موزوں ہیں۔ علم الاخلاق مقصدی علم ہے، اس لیے اگر محرک کو دوسرے معنی میں لیا جائے تو ہمارے لئے بڑی آسانی پیدا ہوجاتی ہے جب مل نتائج کو اخلاقی حکم کا محل بتاتا ہے تو وہ محرک کے یہی معنی لیتا ہے لیکن اسکا نظریہ اس وجہ سے خام رہ جاتا ہے کہ وہ فعل کو فاعل سے جدا کرتا ہے اور اخلاقی حکم کا محل صرف فعل سمجھتا ہے۔ اگر یہ خیال درست ہو تو وہ تمام افعال جو خواب، نومیت یا جنون میں سرزد ہوتے ہیں، اخلاقی کہلائیں گے اور ارادی اور غیر ارادی کی تمیز مٹ جائے گی۔ جبلی اور غیر شعوری افعال کو غیر اخلاقی کہنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ وہ غیر ارادی ہیں، لہٰذا افعال کی قدر و قیمت جانچتے وقت فاعل کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ؎

حقیقت میں محرک دو عناصر پر مشتمل ہے :-

(الف) وقوف ؎

(ب) تاثر

جو لوگ تاثرات کو اخلاقی حکم کا محل مانتے ہیں وہ وقوفی پہلو کو بھول جاتے ہیں۔ افعال کا صحیح جائزہ تب تک ممکن نہیں، جب تک فاعل کے ذہنی کوائف کو مدِنظر نہ رکھا جائے۔ فعل انسانی سیرت کا مظہر ہے، لہٰذا فعل کو فاعل کے بغیر نہیں پرکھا جا سکتا۔

انھیں وجوہ کی بنا پر پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ سیرت محلِ حکم ہو سکتی ہے یا عالمِ خواہش جو ارادوں کو جنم دیتا ہے اور افعال کا ذمّہ دار ہوتا ہے۔

عملی زندگی میں اخلاقی احکام کئی نقطہ ہائے نگاہ سے صادر ہوتے ہیں جب کسی شخص کو ملازم رکھنا ہو تو اُس کی سیرت کو پرکھا جاتا ہے، اگر اس کے احساسِ ذمہ داری کا اندازہ لگانا ہو تو محرکات دیکھے جاتے ہیں۔ اور اگر کسی سکیم کی اچھائی بُرائی معلوم کرنی ہو تو نتائج کو مدِنظر رکھا جاتا ہے۔ یہ سب فیصلے اپنی اپنی جگہ پر صحیح ہیں، لیکن اخلاقی حکم کا محل صرف سیرت یا عالمِ خواہش ہے۔

اخلاقی حُکم کا منشا

پیشتر ازیں اس امر کا ذکر آچکا ہے۔ کہ فرض کا احساس جسے ضمیر بھی کہہ سکتے ہیں، اعمال کو پیدا کر سکتا ہے۔ ضمیر سے کبھی تو مُراد اس الم کا احساس ہے۔ جو مسلّمہ اخلاق یا فرائض کی کسی اصول شکنی سے ہوتا ہے اور کبھی اس سے مُراد وہ اصل حکم ہوتا ہے جس کی بنا پر ہم ایک فعل کو غلط اور دوسرے کو صحیح کہتے ہیں۔ دوسرے مفہوم میں کبھی اس کا مدلول افراد کا اصولِ حکم ہوتا ہے اور کبھی

جماعت کا۔

بٹلر ضمیر کے دو پہلو بتلاتا ہے :-

۱۔ وقوفی یا فکری جس کے ذریعے سیرت اور کردار یا محرک اور نیت کی اچھائی اور بُرائی کو پرکھا جاتا ہے۔ بٹلر کہتا ہے کہ یہ پہلو عقلی ہے جو افعال و اعمال کا مقابلہ نصب العینی ذات سے کرتا اور ان کی قیمت کا اندازہ لگاتا ہے۔ اس کے علاوہ ضمیر کا یہ کام بھی ہے کہ وُہ بدی کا ثمرہ الم کو قرار دے اور نیکی کا مسرت کو۔ بٹلر کے اس بیان سے نظر آتا ہے کہ ضمیر عقلی استعداد کا نام ہے، لیکن درست خیال یہ نظر آتا ہے کہ ضمیر وجدانی طاقت ہے جو افعال کے حسن و قبح کا بلا واسطہ فیصلہ کرتی ہے۔

۲۔ بٹلر ضمیر کو مبرم اور اطلاقی سمجھتا ہے۔ ضمیر کا کام دلائل مہیا کرنا نہیں، بلکہ فیصلہ صادر کرنا ہے۔ اس کی طاقت وکیلوں جیسی نہیں جو جرح کرتے اور اپنے حق میں دلائل پیش کرتے ہیں۔ ضمیر تو منصف ہے جو فیصلہ کرتا ہے اور فیصلہ بھی ایسا جس کے خلاف اپیل ممکن نہ ہو۔ بٹلر کہتا ہے جس اصول کی رُو سے ہم اپنے قلب اور اعمال کا جائزہ لیتے ہیں اور ان کو پسند یا ناپسند کرتے ہیں وُہ محض عام تاثرات نفسی کی حیثیت نہیں رکھتا کیونکہ متاثر ہونے کی حیثیت تو ایسی ہے جو حقیر سے حقیر جذبے اور ادنے سے ادنے اشتہا میں بھی پائی جاتی ہے، بلکہ یہ اصول ان تمام تاثرات سے بداہتہً ارفع و اعلیٰ ہوتا ہے اور اُن کے نگران و رہنما کی حیثیت رکھتا ہے۔ رہنمائی اسی اصول یا قوت کی ذات و مفہوم میں داخل ہے۔ اور نفسِ بشری پر حکمرانی اس کا فطری حق ہے۔ اگر اس حق کے ساتھ ایسی

ہی قوت بھی حاصل ہوتی تو تمام دُنیا میں اس کا اٹل فرمان جاری ہوتا"۔

پروفیسر براڈ ضمیر کے ایک اَور پہلُو کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ وُہ کہتا ہے کہ ضمیر محض مقدمات کا فیصلہ ہی نہیں کرتا بلکہ عمل درآمد بھی کراتا ہے۔ بعض اعمال کو روک دیتا ہے اور بعض کو پیدا کرتا ہے۔ ضمیر کی حیثیت اس لحاظ سے تصوّری حر کی میلانات کی مانند ہے جو فوری طور پر اعمال کو منسوخ یا ابدا کرتی ہے۔

ان خصائص کے علاوہ مندرجہ ذیل بھی قابلِ غور ہیں :۔

۴۔ سقراط کہتا ہے کہ اس کا "محافظ فرشتہ" ہمیشہ سلبی احکام صادر کرتا تھا۔ بُرے کاموں سے منع کرتا اور اچھے کاموں کے وقت خاموش رہتا۔ اس میں کچھ شُبہ نہیں کہ ضمیر کے اکثر احکام سلبی ہوتے ہیں۔ فرائض شکنی کے وقت اس کی آواز زور سے سنائی دیتی ہے، لیکن فرائض کی بجاآوری پر کوئی آواز نہیں آتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایجابی احکام کی نسبت سلبی احکام آسانی سے دیے جاسکتے ہیں۔ پروفیسر للی کہتا ہے۔ کہ کسی شخص کو یہ کہنا کہ وُہ چوری نہ کرے آسان ہے بہ نسبت یہ بتانے کے کہ راست باز بننے کے لیے وُہ کیا کرے۔ لیکن یہ کہنا بھی ذرا زیادتی ہے۔ کہ ضمیر کے احکام ہمیشہ نفی میں ہوتے ہیں۔ ضمیر واجب اور ضروری اعمال کرنے کا حکم بھی دیتا ہے اور " اگر حکم کے زیرِ اثر وُہ کام کر لیا جائے تو اس عمل کے دوام و استمرار پر اس کو بہادر بناتا ہے۔ اور اس کو مکمل کر لینے سے اطمینان و راحت ملتی اور نفس کی رفعت و بلندی محسوس ہوتی ہے"۔

۵۔ ضمیر کے ساتھ ندامت و پشیمانی کا احساس بھی وابستہ ہے۔ فرض شکنی

کے وقت الم کا احساس برانگیختہ ہوتا ہے۔ یہ احساس اس قدر شدید ہوتا ہے کہ بعض اوقات خاطی توبہ پر مجبور ہوجاتا ہے اور بدی سے کنارہ کشی کرلیتا ہے۔

۲۔ ضمیر کے فیصلوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ آخری اور ناقابل اپیل ہیں۔ چنانچہ کانٹ کہتا ہے کہ "لغزشِ ضمیر کا خیال محض وہم ہے" اور بٹلر کہتا ہے کہ "ضمیر کو اگر استناد کے ساتھ قوت بھی حاصل ہوتی تو دنیا کا یہ حکم علی الاطلاق ہوتا" یہ دعویٰ صحیح نظر نہیں آتا۔ مختلف اقوام و افراد کے معیارِ اخلاق مختلف ہیں اور اس اختلاف کا اصل موجب اُن کے وجدان کا اختلاف ہے۔

ضمیر کے متعلق حسب ذیل نظریے پیش کیے جاتے ہیں۔

۱۔ اخلاق شناس۔ اگر کسی نظم یا تصویر یا مجسمہ کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانا ہو۔ تو فنِ شاعری یا فنِ صوری یا فنِ بُت تراشی کے ماہروں کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے یا جمالیات کے ان اصولوں کا حوالہ دینا ہوتا ہے جو اساتذۂ فن نے وضع کیے ہیں، میر انیس اور دبیر کی شاعری کا موازنہ کرنا ہو یا غالب اور ذوق کا مقابلہ مطلوب ہو تو یا نقادانِ فن سے استفسار کیا جاتا ہے۔ یا قوانینِ شاعری کا حوالہ دے کر فیصلہ کیا جاتا ہے، کسی عامی کی رائے ان معاملات میں کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ یہی حال اخلاق میں ہے۔ اعمال کی اچھائی بُرائی پرکھنے کے لیے کسی ماہرِ اخلاق کی ضرورت ہے۔ کیونکہ اسی کی رائے صائب ہوسکتی ہے، نہ کہ معمولی انسان کی۔ جو معاملات کو بخوبی نہیں سمجھ سکتا۔

شیفٹسبری کہتا ہے کہ یہ ماہرِ اخلاق جسے اخلاق شناس کہہ سکتے ہیں ہماری

ذات میں موجود ہے اور اسی ضمیر کہا جاتا ہے ؂

اس نظریے میں کمزوری یہ ہے کہ دیگر فنون میں اچھائی اور بُرائی کا فیصلہ نتائج پر منحصر ہوتا ہے، اخلاق میں فیصلہ نتائج پر نہیں بلکہ فعل پر ہوتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ فاعل کا ضمیر ایک فعل کو پسند کرے لیکن دُوسرے اخلاق شناس لوگ اسے پسند نہ کریں ؂

۲۔ بے تعلق تماشائی۔ آدم سمتھ کہتا ہے کہ اخلاق کی پسندیگی اور غیر پسندیدگی کا دار و مدار جذبۂ ہم احساسی پر ہے ؛ دُوسروں کے افعال کو پسند اس وقت کیا جاتا ہے جب ہم ان کے احساس میں شریک ہو جاتے ہیں، یہ ممکن نہ ہو تو کردار کو نفرت سے دیکھا جاتا ہے۔ چنانچہ آدم سمتھ لکھتا ہے "جس شخص پر کوئی رنج یا خوشی طاری ہے، اگر اس کے جذبات دیکھنے والے کے جذبات کے مطابق ہیں جس کے یہ معنی ہیں کہ دیکھنے والا اگر اس کی جگہ ہوتا تو وہ بھی اتنا ہی خوش یا رنجیدہ ہوتا تو ایسی حالت میں یہ رنج یا خوشی دیکھنے والے کو معقول و موزوں معلوم ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے جب دونوں کے جذبات میں تطابق نہیں ہوتا تو دیکھنے والے کو یہ رنج یا خوشی بے محل اور غیر موزوں معلوم ہوتی ہے۔ لہٰذا کسی دوسرے کے جذبات کو پسند کرنا بعینہٖ یہ کہنا ہے کہ ہم بھی بالکل وہی جذبات و احساسات رکھتے ہیں اور ناپسند کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس کے جذبات کے ساتھ ہمارے جذبات پورا تطابق نہیں رکھتے" ؂

ابتدا میں دُوسروں کے کردار کو جانچا جاتا ہے، اپنی ذات کو نہیں جانچا

جاتا لیکن اس کے بعد فوراً ہی اس بات کا احساس ہونے لگتا ہے کہ جس طرح ہم لوگوں پر تنقید و نکتہ چینی کرتے ہیں اسی طرح وہ بھی ہم پر کرتے ہونگے۔ اس لیے افعال سے پہلے ہم یہ پتا لگاتے ہیں کہ دیگر اشخاص انہیں پسند بھی کرینگے یا نہیں۔ لہٰذا اپنے افعال کے تماشائی ہم خود بن جاتے ہیں اور اخلاقی حکم صادر کرتے ہیں۔ وُہ جذبہ جو معاشرے کے نقطہ نگاہ سے کردار کو جانچتا اور اس کے حُسن و قبح سے آگاہی بخشتا ہے، ضمیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اپنے ہی افعال کا جائزہ لیتے وقت انسانی ذات دو حصّوں میں بٹ جاتی ہے۔ آدم سمتھ کہتا ہے "مَیں بحیثیت محتسب و حکم کے اس 'میں' سے مختلف ہوتا ہُوں جو زیرِ احتساب ہے۔ پہلا 'میں' بے تعلق تماشائی ہے جس کے احساسات میں اپنے کردار کے بارے میں جاننا چاہتا ہوں۔ دوسرا 'میں' فاعل ہے۔ یعنی وُہ شخص جس کو میں صحیح طور پر 'میں' کہتا ہوں اور جس کے کردار کی بابت میں ایک اجنبی تماشائی کے بھیس میں رائے قائم کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ پہلا 'میں' حاکم ہے اور دوسرا محکوم"۔

آدم سمتھ خیال کرتا ہے کہ ضمیر بے لوث ہے اور اس کے احکام تعصّب سے خالی ہیں لیکن عملی زندگی اس امر کا ثبوت نہیں دیتی۔ ضمیر تو معاشرے کا آئینہ دار ہے اور اسی کے خیال کی نمائندگی کرتا ہے، پس یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ اسکے احکام تعصّب سے خالی ہوں۔ آدم سمتھ نے جو جذبۂ ہم احساسی پر زور دیا ہے اس میں وہ حق بجانب ہے، لیکن وُہ دوسرے جذبوں پر بھی زور

دیتا ہے۔ ایک تو ہے موزونیت کا وجدانی احساس دُوسرے بے لوث ہونے کا تصوّر۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ضمیر کی بنیاد صرف جذبۂ ہم احساسی پر ہی نہیں ؂

آج کل کے ماہرینِ نفسیات ضمیر کو دُوسرے عواطف کی طرح ایک عاطفہ خیال کرتے ہیں جس کا تعلق اخلاق سے ہے۔ جیسے دُوسرے عواطف اعمال کو پیدا کرتے ہیں، ویسے ضمیر بھی افعال کی تخلیق و تشکیل کرتا ہے لیکن ماہرینِ نفسیات، یہ بھی کہتے ہیں۔ کہ عواطف کا کام کردار کی تنظیم ہے اِس لیے عواطف اچھے بھی ہو سکتے ہیں اور بُرے بھی۔ اب اگر ضمیر بھی ایک عاطفہ ہے۔ تو یہ بھی اچھا یا بُرا ہو سکتا ہے۔ بجائے اس کے کہ ضمیر اچھائی یا برائی کا حکم صادر کرے، یہ خود اچھا یا بُرا بھی کہا سکتا ہے۔ یہ مشکل اس لیے پیدا ہوئی ہے کہ ضمیر کو احساسات میں تبدیل کیا جاتا ہے، حالانکہ یہ ناممکن ہے۔ ضمیر میں عقلی پہلو بھی موجود ہے جو اسے دیگر عواطف سے ممتاز کرتا ہے۔ پروفیسر للی کہتا ہے۔ "ہماری عقل اور ہمارا دماغ اخلاقی احکام صادر کرتا ہے، تاثرات اور قلب کا اِس سے کچھ واسطہ نہیں" ؂

۴۔ نصب العینی اَنَا۔ ہمارے اندر نصب العینی انا کا تصوّر موجود ہے، یہ ایک کسوٹی ہے جس سے کردار کو جانچا جاتا ہے اور اسی کو ضمیر کہتے ہیں، عملی زندگی میں کئی بار اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے اور ہم کیا کر رہے ہیں، جو کچھ ہمیں کرنا چاہیے یا بننا چاہیے وہ نصب العینی زندگی ہے۔ ہر شخص میں ترقی کی خواہش موجود ہے، وہ مستقبل کو حال سے بہتر دیکھنا چاہتا ہے۔

جو چیز اس ترقّی کی ضامن ہے وہ نصب العینی اَنا ہے ۔

ضمیر کے متعلق جن تین نظریوں کا ذکر اُوپر آچکا ہے ۔ وہ ضمیر کی اصل حقیقت کو مکمل طور پر آشکارا نہیں کرتے ۔ بٹلر ضمیر میں عقلی پہلو بھی بتلاتا ہے جو متصادم حالات میں فیصلہ کرتا ہے ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اخلاقی فیصلوں کے وقت تمام شخصیت کام کرتی ہے نہ کہ اس کا کوئی خاص شعبہ جسے ضمیر پکارا جاتا ہے اور اگر ضمیر کا لفظ استعمال کرنا ہو ۔ تو اس سے مُراد نفسِ انسانی کا وُہ پہلو لیا جانا چاہیئے جو خیر و شر یا خطا و صائب سے تعلق رکھتا ہے ۔

آٹھواں باب

اخلاقی نظریات کے اقسام

پروفیسر ڈیوی کہتا ہے۔ کہ اخلاقی نظریات کی تقسیم آسان کام نہیں، وجہ اسکی یہ ہے۔ کہ اخلاقی مسائل کے ساتھ ساتھ اخلاقی نظریات بھی تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ بعض نظریوں میں بنائے اختلاف نیک و بد کے علم کا مسئلہ ہے بعض نظریے اس وجہ سے مختلف ہیں کہ خواہشات کی تشفی کے لیے الگ الگ راستے بتاتے ہیں۔ اس کے علاوہ مشکل کی ایک وجہ یہ بھی ہے۔ کہ اخلاقی نظریے آپس میں خلط ملط ہوئے بغیر نہیں رہتے، کیونکہ کئی ایک میں مشترک عناصر پائے جاتے ہیں۔

ذیل میں ہم اخلاقی نظریات کے چند اقسام کا ذکر کرتے ہیں:۔

ا۔ قانونی و ملی نظریات۔ بعض ماہرینِ اخلاق کے نزدیک اخلاق کا سنگِ بنیاد "فرض" ہے، بعض کے نزدیک خیر۔ کانٹ کے نزدیک فرض کو زیادہ اہمیت حاصل ہے، مل اور راشڈول کے نزدیک خیر کو اوّل الذکر اخلاق کے قانونی پہلو پر اور موخرالذکر افعال کی غایت پر زور دیتا ہے۔ کانٹ اخلاقی اصول کو حکمِ مطلق

کہتا ہے جسے بلا چوں و چرا تسلیم کرنا ضروری ہے، لیکن ہل اور سِجوِک لذّت کو زندگی کی غایت تبلاکر ایسا ضابطۂ حیات مرتب کرنے کا مشورہ دیتے ہیں جس میں لذّت کی مقدار زیادہ سے زیادہ ہو اور الم کی مقدار کم سے کم۔ کہیں کہیں ان نظریوں کی حدود مل بھی جاتی ہیں۔ مثلاً قانونی نظریے میں نیکی سے مراد فرائض کی پابندی ہے۔ اور رلی نظریے میں حصولِ خیر کے لیے فرائض کی پابندی ضروری ذریعہ خیال کی جاتی ہے:۔

۲۔ انفرادی اور اجتماعی نظریات۔ اخلاقی مفکروں نے یا انفرادیت پر زور دیا ہے یا اجتماعیت پر۔ گرین کہتا ہے "اخلاقی فرض وہی ہے جو انسان خود اپنے اوپر عائد کرے"۔ برخلاف اس کے ہیگل کہتا ہے "انسان کو کیا کرنا چاہیے یا بالفاظِ دیگر نیک بننے کے لیے کون سے فرائض انجام دینا چاہییں، اس سوال کا جواب کسی با اخلاق جماعت میں دینا آسان ہے۔ اسے صرف وہی کام کرنے چاہییں جنہیں ان کے قائم شدہ تعلقات پیش کرتے اور تسلیم کرتے ہیں"۔ ایک اور جگہ لکھتا ہے "جداگانہ اخلاق کی کوشش عبث ہے اور یہ مقصد اپنی نوعیت کے لحاظ سے ناممکن الحصول ہے۔ اخلاق کے بارے میں زمانۂ قدیم کے سب سے بڑے دانشمند ہی کا قول صحیح ہے کہ خوش اخلاقی فی الواقع اپنے ملک کی اخلاقی روایات کی پابندی کا نام ہے"۔

۳۔ وجدانی اور تجرباتی نظریات:۔ علم حاصل کرنے کے ذرائع دو ہیں، تجربہ اور وجدان۔ تجربے پر زور دینے والے لوگ صرف نتائج کو دیکھتے اور محرکات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ وہ گذشتہ تجربے اور مابعد کے اثرات کی بناء پر

اعمال کی اچھائی اور بُرائی کے متعلق فیصلہ کرتے ہیں۔ جن لوگوں نے وجدان پر زور دیا ہے وُہ نتائج کو چھوڑ کر نیت اور محرّکات کو لے لیتے ہیں اور انھیں کو اخلاقی حکم کا محل سمجھتے ہیں۔

پروفیسر ڈیوی کا خیال ہے کہ اخلاقی نظریات کی تقسیم کی ایک بڑی وجہ ارادی افعال کی پیچیدگی ہے۔ ارادی افعال کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک ظاہری اور دوسرا باطنی۔ ظاہری پہلو نتائج اور ثمرات کو ظاہر کرتا ہے۔ اور باطنی ارادے نیت اور محرکات کو۔ بینتھم ظاہری پہلو کو لیتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ "دُنیا میں کوئی محرک بجائے خود بُرا نہیں۔ محرکات اگر اچھے یا بُرے کہلاتے ہیں تو اپنے نتائج کے لحاظ سے کہلاتے ہیں"۔ بر خلاف اس کے کانٹ باطنی پہلو پر زور دیتا ہے اور کہتا ہے "خالص عقل فی نفسہٖ عملی ہے۔ وُہ انسان کے لیے ایسے قواعد اور کُلیے وضع کرتی ہے جو اخلاقی قوانین کے نام سے موسوم ہوتے ہیں۔ اگر یہ قواعد ارادے کی رہنمائی کرتے ہیں تو جو بھی افعال ان کی پابندی میں کیے جائیں گے وہ بجائے خود نیک ہونگے۔ جب انسان اپنے ارادے کو ان قواعد کے بالکل ماتحت کر دیتا ہے تو اس کا ارادہ ہر حیثیت سے ہمہ تن نیکی بن جاتا ہے۔ یہی ارادہ تمام نیکیوں کی سب سے مقدّم شرط ہے"۔ فعل ارادی کے ظاہری اور باطنی پہلو میں جو فرق ہے اس سے دو نظریے پیدا ہو گئے ہیں، ایک نظریۂ نتائج یا نظریۂ مادی۔ اور دوسرا نظریۂ میلان طبع ATTITUDINAL یا نظریہ صوری FORMAL کہلاتا ہے۔

نظریۂ نتائج کی کئی اقسام ہیں۔ بینتھم لذّات میں مقدار کا فرق تسلیم کرتا ہے

لیکن کیفیت کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ مل دو نوں امتیازات یعنی مقدار QUANTITY اور کیفیت QUALITY کو صحیح سمجھتا ہے۔ بعض لوگ قلب کی مستقل خوشی کو زندگی کا مقصد قرار دیتے ہیں "خوشی اور لذّت میں یہ فرق ہے کہ خوشی لذّت کا دیر پا نتیجہ ہے اور الم کی دست بُرد سے محفوظ ہوتی ہے" اس نظریے کو سعادیت EUDAEMONISM, کہتے ہیں۔

نظریۂ میلانِ طبع میں بھی کئی طرح کا اختلاف ہے، لیکن اس امر پہ سب متفق ہیں کہ نیکی کا دار و مدار سیرت پر ہے نہ کہ افعال پر، بعض سیرت میں سے محرّکات کو لے لیتے ہیں۔ اور بعض نیّت یا مقصد کو۔

اس اختلاف کی وجہ یہ بھی ہے کہ شخصیّت کو دو حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، یعنی عقل REASON اور جذبہ SENSIBILITY ۔ ایک گروہ عقل پہ زور دیتا ہے دُوسرا جذبے پر۔ عقل پر زور دینے والا فرض کا تصوّر پیش کرتا ہے اور جذبے پر زور دینے والا لذّت اور خوشی کا تیسرا گروہ صرف عقل یا صرف جذبے ہی کی نہیں، بلکہ ساری شخصیّت کی تشفّی چاہتا ہے۔ اور کمال کو مثلِ اعلیٰ SUMMUMBONUM بتلاتا ہے۔ پروفیسر میکنزی لکھتا ہے کہ "اخلاق کے یہ تینوں معیار صرف نظریات ہی نہیں بلکہ عملی زندگی کی مختلف صُورتیں بھی ان ہی کے مطابق ہوتی ہیں۔ کانٹ کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کی زندگی فرض کے اس حکمِ مطلق کے مطابق تھی جو اس کے نزدیک رُوحِ اخلاق ہے۔ اسی طرح بینتھم کی زندگی لذّتی مسلک کا نمُونہ تھی۔ مادی حالات کا سنوارنا اور وسائلِ مسرّت کی فکر و تدبیر اس کی زندگی کی مصروفیت تھی۔ تیسری صنف

میں جو زندگی کے لیے نظریۂ کمال کی قائل ہے، افلاطون اور ارسطو یا گوئٹے
کی مثال پیش کی جا سکتی ہے۔"

نواں باب

قانون معیار کی صورت میں

قانون کے معانی

عام انسان جب قانون کا لفظ سنتا ہے۔ تو اس کے ذہن میں فوراً یا تو ملکی قوانین کا خیال آتا ہے یا طبعی قوانین کا ۔

ملکی قوانین کو وضع کرنے کے لیے قانون ساز مجلسیں ہوتی ہیں۔ یہ وقتی ضروریات کو مدنظر رکھ کر ایسے قانون بناتی ہیں جن سے مُلک میں امن وامان قائم رہے اور ملک ترقی کر سکے۔ یہ قانون ہر مُلک میں جُدا جُدا ہوتے ہیں اور عموماً تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ ہندوستان اور پاکستان کے قوانین یکساں نہیں ہو سکتے، کیونکہ ان کی ضروریاتِ مُلکی مختلف ہیں، ایسے ہی باقی ملکوں کا حال ہے۔ ملکی قوانین نہ صرف تغیر پذیر ہیں بلکہ ان کا توڑنا بھی ممکن ہے۔ ایسے لوگ ہر ملک میں مل جائیں گے جو قوانین توڑنا اپنا شعار بنا چکے ہیں اور

اس وجہ سے نظر بندیاں اور اذیتوں کا شکار رہیں ۔

اس کے برخلاف قوانینِ طبعی ناقابلِ شکست ہیں اور عالمگیر حیثیت رکھتے ہیں مثلاً قانون تجاذب GRAVITATION, بتلاتا ہے کہ اجسام اپنی باہمی نسبتوں کے لحاظ سے فلاں فلاں طریقہ سے حرکت کرتے ہیں۔ یہ قانون تمام کائنات پر محیط ہے اور اسے توڑنا انسانی طاقت سے باہر ہے۔ اس سے ہماری یہ مراد نہیں کہ ہر قانون طبعی عالمگیر ہوتا ہے، بعض اوقات اس کا اطلاق کائنات کے صرف ایک شعبہ پر ہوتا ہے۔ مثلاً اس قانون کو لیجیے کہ تمام جاندار فانی ہیں۔ اس کا اطلاق صرف جاندار اشیاء پر ہے لیکن چونکہ یہ اصول بھی ہر جاندار کے لیے صحیح ہے۔ لہٰذا ایک خاص شعبہ کائنات میں عمومی حیثیت رکھتا ہے۔ بعض فلسفی قوانینِ طبعی کو تغیر پذیر سمجھتے ہیں، ان کے خیال میں فطری علوم کے اصول خاص شرائط کے اندر صحیح ہیں، اگر یہ شرائط بدل جائیں تو اصول بھی بدل جائینگے۔ مثلاً اگر کوئی دُمدار ستارہ زمین سے ٹکرا جائے تو عین ممکن ہے کہ ہمارے کُرّے کے جغرافیائی اور دیگر طبعی قوانین بدل جائیں۔ چنانچہ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ نہ صرف ملکی قوانین بلکہ طبعی قوانین بھی تغیر پذیر ہیں ۔

طبعی علوم کو چھوڑ کر جب ہم سوشل علوم کی طرف توجہ کرتے ہیں تو ہمیں پتا چلتا ہے۔ کہ ایسا کوئی سوشل اصول نہیں جو ہر زمان و مکان کیلئے یکساں طور پر صحیح ہو۔ علم معاشیات کے تمام اصول جماعت کی خاص صورتوں پر مبنی ہیں، اسی لیے اشتراکیت کے معاشی اصول سرمایہ دارانہ نظام میں ناکام

رہتے ہیں ۔ چونکہ عمرانی اصُول خاص شرائط و حالات میں صحیح بیٹھتے ہیں، اس لیے انہیں ہم احکامِ مفروضہ HYPOTHETICAL LAWS کہیں گے ۔

کانٹ کا خیال ہے کہ اخلاقی قوانین کے علاوہ باقی تمام قوانین تغیّر پذیر ہیں، حتّٰی کہ ریاضیات کے اصول بھی مستقل بالذّات نہیں ممکن ہے کسی اَور نظام میں دو جمع دو چار کے برابر نہ ہوں، لیکن اخلاقی قوانین میں ردّو بدل کی مطلق گنجائش نہیں، چھوٹے چھوٹے اخلاقی اصول جن کا تعلّق وقتی ضرورتوں سے ہے بدل سکتے ہیں، لیکن اساسی اور بُنیادی اصول عالمگیر ہونے کے علاوہ قائم بالذّات اور مستقل ہیں، البتہ ان قوانین کی خلاف ورزی ہو سکتی ہے۔ کئی لوگ سچ نہیں بولتے یا کسی کو قتل کر دیتے ہیں، لیکن راست گوئی اور قتل سے احتراز کرنے کے متعلق جو اخلاقی اصُول ہیں، اُن کا بدلنا ناممکنات سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کانٹ اخلاقی قانون کو قانونِ مطلق کہتا ہے ۔

کانٹ قوانین کی دو اصناف بتلاتا ہے مُطلق CATEGORICAL اور مقید CONTIGENT, ملکی اور معاشی قانون تو زمان و مکان کی قید میں جکڑے ہوئے ہیں اور یہی صورت طبعی قوانین کی بھی ہے، لیکن کانٹ کا کہنا ہے کہ علم الاخلاق کو چھوڑ کر باقی متوالی علوم کے قوانین بھی عالمگیر حیثیت نہیں رکھتے ۔ قوانینِ تعمیر کو لیجیے! ان کا اطلاق صرف ان افراد پر ہے جو فنِ تعمیر کو بطور پیشہ اختیار کرتے یا اس فن سے دلچسپی رکھتے ہیں، شاعری کے قوانین بھی اسی ڈھب کے ہیں، ان کا اطلاق شاعروں پر ہے یا شاعری

سے دلچسپی رکھنے والے اصحاب پر۔ بعض لوگ تو منطق صوری FORMAL LOGIC تک کے قوانین کو عالمگیر نہیں مانتے، کیونکہ وہ بھی ان لوگوں پر عائد ہو سکتے ہیں جو تناقض سے بچنا چاہتے ہیں۔ اگر کوئی ایمرسن کی طرح کہے کہ تم نے تناقض کا ارتکاب کیا تو پھر کیا ہوا؟ تو ایسا شخص منطقی دسترس سے باہر ہوگا، لہٰذا مُلکی، معاشی اور طبعی قوانین کی طرح منطق کے قوانین بھی مشروط اور مقید ہیں، ان سب کو احکامِ مفروضہ کہا جا سکتا ہے۔

پس کانٹ کے خیال میں صرف اخلاقی قوانین زمان و مکان کی قید سے آزاد ہیں۔ یہ تقیدی نہیں بلکہ مطلق ہیں۔ کوئی ایسا لبندرتر قانون نہیں ہو سکتا جس کی بنا پر اخلاقی حکم نظرانداز کیا جا سکے۔

اوپر کے بیان سے واضح ہو چکا ہوگا کہ کانٹ نے اخلاقی قوانین کو مُطلق کہہ کر انہیں احکامِ مفروضہ سے جُدا کر دیا ہے، اب وہ اخلاقی قوانین کو مبرم قوانین ASSERTIONAL LAWS سے علیحدہ کرتا ہے۔ بظاہر مبرم قوانین بھی قطعی اور مطلق نظر آتے ہیں، کیونکہ ان کا تعلق ان مقاصد سے ہوتا ہے جنہیں ہر شخص چاہتا ہے۔ مثلاً ہر آدمی فطرتاً مسرت اور عقلی کمال کا طالب ہے۔ اگر ایسے قوانین بنا لیے جائیں جن کا تعلق مسرت اور عقلی کمال سے ہو۔ تو یہ بھی مطلق نظر آئیں گے اور ان کی اطاعت بھی ہر شخص پر لازم ہوگی۔ ایسے قوانین عالمگیر حیثیت تو رکھیں گے لیکن اخلاقی اصولوں کی برابری نہیں کر سکتے، وجہ اس کی یہ ہے کہ ایسے قوانین کی عالمگیری اس امر پر موقوف ہے کہ ان کا تعلق ان مقاصد سے ہے جو ہر شخص کو محبوب ہیں۔ لہٰذا ایک لحاظ سے یہ

بھی فطرتِ انسانی کے پابند ہیں لیکن اخلاقی قوانین بلا لحاظ کسی طلب و پسند کے تمام انسانوں پر یکساں عائد ہوتے ہیں "۔

پروفیسر میکنزی کو اس بیان میں دو خامیاں نظر آتی ہیں :۔

۱۔ قانونِ اخلاق کو حکمِ مطلق کے نام سے تعبیر کرنا گمراہ کن ہے، اس طرح اخلاقی قانون ملکی قانون کی شکل اختیار کر لیتا ہے ۔

۲۔ کانٹ حکمِ مطلق کی کوئی مثال نہیں دے سکا۔ حقیقت میں کوئی قاعدہ یا قانون ایسا نہیں جو زمان و مکان کی قیود سے مطلقاً آزاد ہو۔ اس سلسلے میں تفصیلی بحث آگے آئے گی، پہلے ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ معیار بصورتِ قانون کن کن شکلوں میں پیدا ہوا ۔

تاریخ اخلاقیات کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ اخلاقی معیار کو قانون ماننے والوں نے مندرجہ ذیل نظریے پیش کیے ہیں :۔

۱۔ خدائی قانون۔

۲۔ رواجی قانون۔

۳۔ فطرت کا قانون۔

۴۔ حاسۂ اخلاق MORALSENSE,

۵۔ قانونِ ضمیر (وجدانیت .INTUITIONISM)

(عقل کا قانون LAW OF RREASON,)

۶۔ کانٹ کا نظریہ۔ حکمِ مطلق ۔

۱- خُدائی قانون

جو لوگ فلسفے سے زیادہ مس نہیں رکھتے، اُن کا خیال ہے کہ اخلاق کا منبع اور سرچشمہ خداوند تعالیٰ کی ذات ہے جس نے پیغمبروں کی وساطت سے دُنیا کے لیے رشد وہدایت بھیجی۔ اِس سلسلے میں حضرت موسیٰؑ کے دس ۱۰ فرامین نہایت مشہور ہیں، یہ فرامین اخلاق کے موٹے موٹے اصُولوں کو واضح کرتے ہیں۔ الٰہیات کے معتقدین کا دعویٰ ہے کہ اخلاقی اصُول حقیقت کا اہم جُزو ہیں اور ان کی حقانیت کی ضامن مشیتِ ایزدی ہے۔ الٰہیات کے بعض معتقدین خُدا کے بنائے ہوئے اخلاقی قوانین کی صحت اور درستی کے لیے خدا کی مرضی ضروری نہیں سمجھتے۔ وُہ کہتے ہیں کہ اگر بالفرض خُدا نہ ہو تو بھی اخلاقی قوانین اپنی باطنی خوبیوں کی وجہ سے صحیح ہونگے۔ الٰہیات کے انگریز معتقدین میں پالی Paley ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ وُہ سمجھتا ہے کہ اخلاقی حکم میں جو فرضیت پائی جاتی ہے، اسے مذہب والے بڑی آسانی سے بیان کر سکتے ہیں۔ اگر اخلاقی قوانین کا نافذ کرنے والا خُدا ہے تو اس نے اپنے بندوں کے لیے ان قوانین کی اطاعت فرض کر دی ہے، اس کے علاوہ فرضیت کا عنصر اس امر کا متقضی ہے کہ کسی بالاتر ہستی کے سامنے ہم اپنے اعمال کے لیے جواب دِہ ہوتے ہیں۔ اور وُہ بالاتر ہستی جو ہمارے اعمال کا صحیح جائزہ لیتی اور یہ فیصلہ کرتی ہے کہ فرائض کو ادا بھی کیا گیا ہے یا نہیں، مذہب میں خدا کے نام سے تعبیر کی جاتی ہے۔

پالی کے بیان کو اگر بالفرض صحیح مان لیا جائے تو بھی خیر و شر کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ ہم تو یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ صائب فعل کیوں کر صائب بنتا ہے اور کس خوبی کی بنا پر خُدا اسے بنی نوعِ انسان کے فریضۂ حیات میں شامل کرتا ہے۔ پروفیسر میکنزی خُدا کے قانون کو نیکی اور بدی کے قانون سے برتر شمار نہیں کرتا۔ وُہ کہتا ہے کہ خُدا کو نیک کہا جاتا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ خدا کو بھی نیکی اور بدی کے اوزان میں تولا جاتا ہے لہٰذا نیکی اور بدی کے تعقلات خدا سے بھی برتر ہوئے ؛

۲۔ رواجی قانون

ارتقائے اخلاق کے باب میں اس امر کا ذکر آچکا ہے کہ جب بنی نوع انسان کھیتی باڑی اور گھریلو صنعت کاریوں میں دلچسپی لینے لگے تو اُن کے لیے ایک جگہ پر مل جُل کر رہنا ضروری ہو گیا۔ چنانچہ مختلف جگہوں پہ بستیاں آباد ہو گئیں اور رسُوم نے جنم لیا۔ ہر قبیلے اور گروہ کا اخلاق علیحدہ تھا اور سردار بھی جُدا تھا۔ یہی سردار اوامر و نواہی نافذ کرتا تھا۔ جس فعل کو وُہ پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا وُہ قابلِ اطاعت ہوتا تھا۔ اور جسے وہ ناپسند کرتا، اس سے احتراز کیا جاتا تھا ؛

رواجی قانون میں جو کمزوریاں ہیں، ان کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ رواجی سطح پر ہر قبیلے کا دستورِ اخلاق جُداگانہ تھا، لہٰذا جو فعل ایک قبیلے میں جائز تھا وُہ دوسرے میں ناجائز تھا۔ علاوہ ازیں چونکہ خیر و شر کا معیار سردار کی مرضی اور پسندیدگی

پر منحصر تھا اس لیئے بہت ممکن تھا کہ جس فعل کو وہ آج پسند کرتا ہے کل اسے ناپسند کرے۔ نفسی کوائف ہر لحظہ بدلتے رہتے ہیں، جس معیار کا دار و مدار نفسی کیفیات پر ہو وہ کبھی مطلق اور قطعی نہیں ہو سکتا ؟

۳۔ فِطرت کا قانُون

قانونِ اخلاق کو قدیم یُونانی نہ تو خدائی قانون مانتے تھے نہ رواجی قانون۔ نصب العینی زندگی حاصل کرنے کے لیئے رواقیوں (STOICS) نے فطرت کا قانون پیش کیا۔ اُن کا کہنا ہے کہ زندگی کو اگر فطرت کے مُطابق گذارا جائے تو خلقِ عظیم حاصل ہو سکتا ہے۔ فطرت سے مُراد اشیاء کی ماہیت ہے جو عارضی مظاہر PHENOMENON کی تہ میں پائی جاتی ہے ؟

فطرت کا لفظ تین معنوں میں مستعمل ہو سکتا ہے :۔

(۱) قدیم فطرت۔ جس کے گیت روسیو گاتا ہے اور جسے موجودہ زندگی کے آلام و افکار سے نجات کا ذریعہ مانتا ہے۔ روسیو اکثر کہتا ہے کہ تہذیب حاضرہ اپنی گوناگوں پیچیدگیوں کی وجہ سے تفکرّات کی موجب بن گئی ہے، اگر ان سے خلاصی پانی ہو تو تہذیب کو ترک کر کے قدیم فطرت کو اختیار کرنا چاہیے۔ ہمیں ویسی ہی سادہ زندگی بسر کرنی چاہیے جیسی ہمارے آبا و اجداد ازمنۂ قدیم میں بسر کرتے تھے۔ مسٹر گاندھی بھی یورپین تہذیب اور ترقی کے مخالف تھے۔ وہ لنگوٹی اور چرخے میں معاشرتی بہبود سمجھتے تھے۔ یہ سچ ہے کہ سادہ اور فطری زندگی کئی عیوب سے پاک ہوتی ہے، دِل کو سکون

اور طمانیت بخشتی ہے، لیکن قدیم زندگی بلحاظِ اخلاق موجودہ زندگی سے برتر قرار نہیں دی جاسکتی اور اگر اسے برتر فرض بھی کر لیا جائے تو اس کی برتری قدامت کی وجہ سے نہیں ہوگی بلکہ اخلاقی خوبیوں کی وجہ سے ہوگی۔ علاوہ ازیں اگر تہذیب حاضرہ کو تمام بُرائیوں کا منبع سمجھکر اسے ترک کر دیں۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو ترقی انسان نے صدیوں کی کاوش اور شب و روز کی محنت کے بعد کی ہے، ہم اس سے ہاتھ دھو رہے ہیں ⁂

(ب) موجودہ فطرت ۔ فطرت سے مُراد موجودہ فطرت بھی ہو سکتی ہے جس کا علم نفسیات یا عمرانی علوم سے ہوتا ہے۔ اگر فطرت اشیاء، کی موجودہ ساخت اور ماہیت پر دلالت کرتی ہے تو کسی شخص سے یہ کہنا کہ وُہ موجودہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرے ایک مضحکہ خیز ہدایت بن کر رہ جاتی ہے۔ وُہ شخص کہے گا کہ میں تو پہلے ہی موجودہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کر رہا ہوں تمہارا یہ کہنا کہ مجھے موجودہ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرنا چاہیے' بے معنی جملہ ہے ⁂

(ج) فطرت سے مُراد نصب العینی فطرت بھی ہو سکتی ہے۔ حکمائے سائنس شاید اس پر یہ اعتراض کریں کہ نصب العین کا تصوّر اثباتی طریقوں سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور جو چیز اثباتی طریقوں سے حاصل نہ ہو، اُس کا وجود محض فرضی اور موہومی ہوتا ہے، لیکن یہ اعتراض صحیح نہیں۔ مثال کے طور پر علم الحیوانات کو لیجیے: جس گھوڑے کا مطالعہ اس علم میں کیا جاتا ہے، وُہ نمائندہ گھوڑا ہونے کی حیثیت سے کسی خاص گھوڑے کی مانند نہیں ہو سکتا، اس میں وہ سب اوصاف موجود ہیں جو تمام گھوڑوں میں بلا تفریق رنگ

قد اور نسل کے پائے جاتے ہیں؛ گویا گھوڑے کی صفاتِ خصوصی کو نظر انداز کر کے صرف صفاتِ عمومی کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ حقیقت میں ایسے گھوڑے کا وجود خارج میں کہیں بھی نہیں ملتا۔ ہر گھوڑا خاص رنگ، قد اور نسل کا ہوتا ہے، لیکن نمائندہ گھوڑا صرف صفاتِ مشترک کا مالک ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس کا وجود ذہنی ہوتا ہے۔ بعینہٖ یہی حال اخلاقی قوانین کا ہے۔ ماہرین اخلاق کا دعویٰ ہے کہ زندگی اگر فطرت کے اصولوں پر بسر کی جائے تو نصب العینی ہوگی، اخلاقیات میں ایسی زندگی کا مطالعہ ویسا ہی ممکن ہے جیسا نمائندہ گھوڑے کا مطالعہ علم الحیوانات میں ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ آیا فطرت کا مطالعہ ہمیں نصب العین کا پتا دیتا ہے۔ ارتقائی اس سوال کا جواب اثبات میں دیں گے لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اس کا جواب یقیناً نفی میں ہونا چاہیے۔

اٹھارویں صدی میں سیموئل کلارک قانونِ فطرت کو اپنے نظام کی اساس بناتا ہے۔ "اس کے نزدیک اشیاء میں بعض ایسے تعلقات و اختلافات باہمی پائے جاتے ہیں جو ان کی اصل فطرت و ذات میں داخل ہیں۔ . . . ایسے باہمی تعلقات، اختلافات اور متناسبات جن پر تمام سلیم الطبع حضرات کا اتفاق ہو، قطعی، ناقابلِ تغیر اور اشیاء کی اصل ذات میں داخل ہوتے ہیں، مثلاً مثلث کے دو اضلاع مل کر لمبائی میں تیسرے ضلع سے بڑے ہوتے ہیں۔ یا اس کے تینوں زاویوں کا مجموعہ دو قائمہ زاویوں کے برابر ہوتا ہے۔ یہ اس قسم کے حقائق ہیں جو اشیاء کے باہمی تعلقات پر مبنی ہیں۔ ان کو تمام دُنیا

کے انسانوں کی عقل اسی طرح مانتی ہے جس طرح ان کا احساس برف کو سفید اور آفتاب کو روشن مانتا ہے۔" (کلارک) اخلاق میں بھی ایسے علائق موجود ہیں، مثلاً اُستاد اور شاگرد یا اولاد اور والدین کا رشتہ جو ہر لحاظ سے صحیح ہے شاگرد کو اُستاد کا کہنا ماننا چاہیے اور اولاد کو والدین کا ادب کرنا چاہیے۔ یہ دونوں احکام درست ہیں لیکن عورتوں کا نامحرم مردوں سے خلا ملا بالکل ناروا ہے۔ اسی طرح بیسیوں اور تعلقات ہیں جو بالکل بدیہی اور نمایاں ہیں۔ اُن کا حُسن و قبح ان کے اجزاء کے باہمی تناسب سے پیدا ہوتا ہے۔

فطرت کے قانون کو معیارِ اخلاق ماننے کا ایک فائدہ ضرور ہے، وہ یہ کہ اخلاقی قانون کو خارجی حیثیت مل جاتی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اگر اخلاقی تعلقات خارج میں وجود نہیں رکھتے تو ہم ایک دستورِ اخلاق کا دُوسرے سے موازنہ نہیں کر سکتے اور نہ کسی کو بہتر یا بدتر کہہ سکتے ہیں۔

سیمول کلارک کی سکیم کئی لحاظ سے بودی ہے۔ اخلاق اور فطرت کے قوانین میں بہت فرق ہے۔ ایک "چاہیے" پر زور دیتا ہے۔ اور دوسرا "ہے" پر۔ قُدرت کبھی نیک و بد میں تمیز نہیں کرتی۔ جب وبا پھیلتی ہے تو اچھے بُرے سبھی اس کا شکار ہو جاتے ہیں۔ سیلاب میں مسجدیں بھی بہ جاتی ہیں اور شراب خانے بھی، غرضیکہ قدرت نیکی اور بدی کے امتیاز سے بالاتر نظر آتی ہے۔ پروفیسر بلاڈ اخلاقی موزونیت کو اخلاقی فعل کا خاصہ خیال کرتا ہے اس موزونیت کو قوانینِ فطرت کے مُطابق نہیں بنایا جا سکتا، کیونکہ یہ تعلق

یکتا ہے ۔

کئی اخلاقی اوامر کی تہ میں قوانینِ فطرت کام کرتے نظر آتے ہیں اور ایسے اخلاقی احکام درست بھی اسی وجہ سے ہیں مثلاً اس حکم کو لیجیے کہ اولاد کو ماں باپ کی اطاعت کرنی چاہیے ۔ بچے چونکہ جسمانی اور دماغی لحاظ سے کمزور اور ضروریات زندگی کے لیے ماں باپ کے محتاج ہوتے ہیں اس لیے ان کے لیے واجب ہے کہ والدین کا کہا مانیں۔ اسی طرح دُنیا میں مردوں اور عورتوں کی تعداد تقریباً برابر ہے لہٰذا عموماً ایک مرد کو ایک سے زیادہ بیوی نہیں کرنی چاہیے۔ لیکن ہر اخلاقی حکم کی تہ میں قانونِ فطرت نظر نہیں آئے گا اور یہی اس نظریے کی کمزوری ہے ۔

کلارک کا دعویٰ ہے کہ اخلاقی تعقلات ایسے ہی بدیہی ہیں جیسے جیومیٹری کے اولیات اور ان میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں لیکن یہ دعویٰ واقعات کے خلاف ہے۔ عملی زندگی میں کبھی مشکوک اور مشتبہ حالات سے دو چار ہونا پڑتا ہے، اگر نیکی کا راستہ ہمیشہ صاف اور نمایاں ہوتا تو کازستائیت کی ضرورت نہ پڑتی اور نہ ہی لوگ مُلاؤں کے پاس فتوؤں کے لیے دوڑتے ۔

اگر اخلاقی قوانین کو بدیہی فرض بھی کر لیا جائے تو اس اعتراض کا کیا جواب ہوگا۔ کہ " کلارک " نے "چاہیے " اور " ہے" کو ایک ہی صف میں کھڑا کر دیا ہے ۔ سٹیفن کہتا ہے " کلارک کے فلسفے کے جو عام مفروضات ہیں، ان کی بناء پر یہ نظریہ قوانینِ فطرت پر تو صادق آ سکتا ہے، لیکن قانونِ

اخلاق پر اس کا اطلاق مشکل ہی سے ممکن ہے۔ ہر علم اصلاً چند اولیات سے مستنبط ہوتا ہے۔ مثلاً ایک کافی علم رکھنے والی ذات فطرتِ بشری کا ایک ایسا مکمل نظریہ قائم کر سکتی ہے جس کا ہر قضیہ یا تو بالذات بدیہی ہو یا بدیہی اصول و اولیات سے مستنبط ہو۔ اس قسم کے قضایا بے شک قوانین ہونگے لیکن سائنسی معنیٰ میں، نہ کہ اخلاقی مفہوم کی رُو سے۔ ان کا حرفِ ربط "ہے" ہوگا نہ کہ "چاہیے" یعنی لوگ ایسا کرتے ضرور ہیں لیکن یہ ضرور نہیں کہ انہیں ایسا کرنا چاہیے۔ جو زبان کلارک نے قانونِ اخلاق کے لیے استعمال کی ہے، وُہ حقیقت میں صرف قانونِ سائنس کے لیے ہے، "تمام انسان فانی ہیں۔ یہ قضیہ ممکن ہے کہ ایسے اولیات یا بدیہیات سے مستنبط کیا جا سکے جن کے انکار سے تناقض کی شکل پیدا ہو جاتی ہے لیکن یہ قضیہ کہ تو قتل نہ کرنا، یہ کسی امرِ واقعی کا بیان نہیں، بلکہ تہدیدی حکم ہے اور کلارک کی یہ کوشش کہ اس کو بھی پہلی ہی صف میں داخل کر دیا جائے، دراصل کردارِ انسانی کے علم اور اس کے فن دو چیزوں میں باہم غلط مبحث کرنا ہے"۔

۴ - حاسۂ اخلاق

پروفیسر ڈیوی کہتا ہے کہ اس نظریے کی رُو سے نیکی ایک ایسی فطری و مستقل صفت ہے جو خاص خاص افعال میں پائی جاتی ہے اور اس صفت کا لوگوں کو علم و اعتراف ہے۔ جس طرح سفید شے کی سفیدی، بلند آواز کی بلندی، سخت جسم کی سختی سے لوگ واقف ہوتے ہیں، اسی طرح نیک افعال کی نیکی سے بھی باخبر ہوتے ہیں۔ پروفیسر میکنزی کے خیال میں حاسۂ اخلاق قدرت کا عطیہ ہے اور اسی کی وساطت سے

بعض اشیاء کو مستحسن اور بعض کو غیر مستحسن کہا جاتا ہے ۔

حاسۂ اخلاق کی مثال حواسِ خمسہ سے دی جاتی ہے۔ دیکھنے، سونگھنے، سننے چھونے اور محسوس کرنے کی طاقتیں قدرت کی عطا کردہ عنایات سے ہیں، ایسے ہی حاسۂ اخلاق ہے۔ حواسِ خمسہ سے کائنات کا اور حاسۂ اخلاق سے نیکی اور بدی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اشیاء کی صفات کا علم آنکھ، کان، ناک اور زبان جیسے قدرتی ذرائع سے حاصل ہوتا ہے۔ نیکی اور بدی کو سمجھنے اور ان میں فرق کے لیے قدرت نے ہمیں حاسۂ اخلاق عطا کیا ہے۔ کسی شخص کو دیکھنے، سونگھنے اور سننے کے لیے کسی تربیت اور تجربے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح نیکی اور بدی کو سمجھنے کے لیے بھی تجربے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہر شخص کی ذات میں جبلی استعداد موجود ہے جو خود بخود کام کرتی اور کردار کا درست جائزہ لیتی ہے۔ اس ضمن میں مِل ایک دلچسپ کہانی بیان کرتا ہے: " ایک عملی قسم کا عاقل و فہیم آدمی ایک نوآبادی کا گورنر مقرر کیا گیا۔ اس کے ذمے میرِ عدل کا بھی فرض تھا لیکن اسے پہلے سے کوئی عدالتی تجربہ حاصل نہ تھا۔ لارڈ منسفیلڈ نے اُسے مشورہ دیا کہ تم جرأت سے بس فیصلہ کر دیا کرنا، وہ ٹھیک اُترا کرے گا البتہ اس کے وجوہ نہ بیان کرنا، کیونکہ وہ ہمیشہ تقریباً غلط ہوں گے "۔

حاسۂ اخلاق اور دیگر حواسِ خمسہ تین لحاظ سے مختلف ہیں:-

۱۔ ہر حس کے لیے ایک خاص عضو ہے، جیسے سننے کے لیے کان ہیں اور دیکھنے کے لیے آنکھ، لیکن حاسہ اخلاق کے لیے کوئی خاص عضو نہیں ۔

۲۔ حواسِ خمسہ سے اشیاء کی صفات کا علم حاصل ہوتا ہے لیکن حاسۂ اخلاق

خیر و شر کا حکم صادر کرتا ہے ۔

۳ - جو علم حواسِ خمسہ سے حاصل ہوتا ہے اس میں فرق نہیں ہوتا؛ ہر شخص ہرے رنگ کو ہرا ہی دیکھے گا، لیکن اخلاقی احکام میں یگانگت بہت کم پائی جاتی ہے ۔ ایک حکم کو ایک آدمی بُرا کہتا ہے دوسرا اسے اچھا سمجھتا ہے ۔ صرف یہی نہیں کہ افراد کے اخلاقی موازنے ایک دوسرے سے جُدا ہوتے ہیں، بلکہ ایک ہی شخص کا اخلاقی جائزہ مختلف اوقات میں مُختلف ہوتا ہے، اکثر یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ ایک فعل ایک وقت صحیح نظر آتا ہے اور دوسرے وقت غلط ۔ ان اختلافات کو دُور کرنے کے لیے عقل کا سہارا لینا پڑتا ہے اور اس کے فیصلوں کو آخری اور قطعی سمجھا جاتا ہے ۔

حاسۂ اخلاق کے نظریے کے اکابر وکلاء شیفٹبری اور ہچسن ہیں ۔ وُہ نہ صرف حاسہ اخلاق کو حواسِ خمسہ کے مثل سمجھتے ہیں، بلکہ اس کا مقابلہ جمالیاتی حس سے بھی کرتے ہیں ۔ جُوں ہی کسی شے کو دیکھا جاتا ہے، اسی وقت اس کی خوبصورتی یا بدصُورتی کا احساس ہو جاتا ہے، ہر فرد فطرتاً جمیل اور کریہہ میں تمیز کر سکتا ہے ۔ اس کے لیے کسی تجربے یا تربیت کی ضرورت نہیں پڑتی ۔

حاسۂ اخلاق کو جمالیاتی حس کے مساوی سمجھا جاتا ہے، جسے جمالیاتی حس کہا جاتا ہے وُہی کردار کے حسن و جمال کا جائزہ لیتے وقت، حاسۂ اخلاق کا نام پاتی ہے ۔ اس لحاظ سے گویا اخلاق کو جمیل کردار کہہ سکتے ہیں ۔ اس خیال کے حامی قدیم یُونانی تھے ۔ وُہ خیر اور جمیل کو ایک ہی چیز

سمجھتے اور دونوں کے لیے ایک ہی لفظ استعمال کرتے تھے۔ اخلاقیات اور جمالیات دو جُداگانہ علوم نہ تھے۔ جمال کا لفظ اشیاء کی بھی خوبصورتی ظاہر کرتا ہے اور کردار کی بھی، یونانی زندگی کا ماحصل حُسن تھا، وہ ہر شے میں حُسن کو تلاش کرتے تھے۔ اسی وجہ سے جمالیاتی حُسن کا دائرۂ عمل صرف مادی اشیاء تک ہی محدود نہ تھا، بلکہ کردار بھی اس میں شامل تھا۔

جمال اور خیر میں کئی عناصر مشترک پائے جاتے ہیں، لیکن ان کے فرق بھی کچھ کم اہم نہیں۔ ذیل میں اختلافات کو درج کیا جاتا ہے۔

۱۔ جمال کا تعلق فعلیت سے نہیں، لیکن خیر کا تعلق ارادی افعال سے ہے۔ خوبصورتی کسی انسان کو حیران و ششدر بنا سکتی ہے، لیکن اوامر و نواہی صادر نہیں کر سکتی۔ خیر کا تعلق اعمال کی تحریص و ترغیب کا موجب بنتا ہے۔

۲۔ جمال کا تعلق انبساط سے ہے۔ حسین چیز کو دیکھنے سے دل میں مسرت پیدا ہوتی ہے، لیکن خیر میں لذّت کے ساتھ ساتھ الم بھی موجود ہے۔ فرائض کو ادا کرنے میں خوشی بھی حاصل ہوتی ہے اور تکلیف بھی۔

۳۔ خوبصورتی کا دار و مدار تاثرات پر ہے، اسی لیے حسن و جمال کے جائزے شخصی اور اضافی ہونے کے علاوہ وقتی اور تغیر پذیر بھی ہوتے ہیں، لیکن اخلاقی حکم خارجی اور معروضی ہے، اس لئے یہ اتنا تغیر پذیر نہیں۔ پراٹس جمالیاتی محاسبے کو ذوق کا نام دیتا ہے۔

۴۔ حُسن کی شرائط بھی خیر سے مختلف ہیں۔ خیر کے لیے اختیار اور

اقتدار کی ضرورت ہے، خوبصورتی کے لیے تناسب اور انفعالی انتخاب کی ؛

۵۔ حُسن میں سزا و جزا یا تحسین و ملامت کے تصورات نہیں آتے لیکن اخلاق کے لیے ان کی اہمیت بہت زیادہ ہے ؛

۶۔ ہر حسین شے اخلاقی نہیں ہوتی۔ حکومت مخربِ اخلاق فلموں اور کتابوں کی اشاعت کو ممنوع قرار دیتی ہے۔ نظمیں اور مصوری کے شاہکار اخلاق سوز بھی ہو سکتے ہیں۔ ننگی تصویریں ممکن ہے خوبصورت ہوں لیکن اُن کا اخلاق پر بُرا اثر پڑتا ہے ؛

شیفٹبری اور ہچسن نے جمالیاتی حس کے علاوہ حاسۂ اخلاق کا مقابلہ صفائی کی حس سے بھی کیا ہے۔ شیفٹبری نے لکھا ہے کہ " اگر کوئی آدمی مجھ سے سوال کرے کہ جب کوئی موجود نہ ہو تو تم غلیظ رہنے سے کیوں احتراز کرتے ہو تو پہلے تو میں یہ سمجھ لوں گا کہ یہ شخص خود نہایت غلاظت پسند ہے ورنہ ایسا سوال ہی نہ کرتا۔ چنانچہ اس کے دماغ میں یہ تخیل پیدا کرنا ناممکن ہے کہ سچی لطافت و پاکیزگی کیا شے ہے۔ تاہم میں اس کا ایک معمولی سا جواب یہ دے سکتا ہوں کہ بھائی میں چونکہ خود ناک رکھتا ہوں اس لیے اپنی کثافت و گندگی کو گوارا نہیں کر سکتا لیکن اگر وہ پھر سوال کرے۔ کہ اچھا اگر تم کو زکام ہو یا فطرتاً تم اتنے لطیف الحس نہ ہو تو پھر گندہ رہنے میں کیا عذر ہو سکتا ہے ؟ تو اس کا جواب شاید میں یہ دوں کہ مجھے کثیف دیکھ کر جیسے دوسروں کو گھن آتی ہے اسی طرح میں خود بھی

اپنے آپ کو کثیف نہیں دیکھنا چاہتا لیکن اگر تاریکی ہو تو؟ اس صورت میں تو آنکھیں بھی بے کار ہوں گی، مگر گندگی سے میری گھن اب بھی ویسے ہی قائم ہے بات یہ ہے کہ میری فطرت کو گندگی کے خیال سے نفرت ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو میں اپنے آپ کو جانور سمجھوں اور کبھی اپنے آپ کو انسان کہلانے کی عزت کا مستحق نہ جانوں''۔

ا۔ حاسۂ اخلاق کو صفائی کی حس سے تشبیہ دینے سے یہ امر واضح ہے کہ جب اس حاسہ کی تربیت ہو جاتی ہے تو یہ فطرت ثانیہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ نیکی کرنا اور بدی سے بچنا عادت سے بڑھ کر جبلت کا رتبہ اختیار کر لیتے ہیں۔ پروفیسر ڈیوی کو اس نظریے پر دو اعتراض ہیں:۔

"ا۔ اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ تمام افعال میں نیکی یا بدی کی یہ مستقل اور بدیہی صفت براہِ راست موجود ہے، بلکہ اس امر کا بہت زیادہ ثبوت موجود ہے کہ یہ صفت جو افعال میں نظر آتی ہے، اس کا سُراغ علی العموم گذشتہ تعلیم، اصلاح سرزنش یا تجربے میں ملتا ہے۔

۲۔ یوں بالعموم اخلاقی رنگ ان پختہ سال اشخاص کے افعال میں پیدا ہوتا ہے جو اپنی زندگی عمدہ اخلاقی ماحول میں بسر کرتے ہیں، اِس لیے انہیں نہ غور و خوض کی ضرورت ہے اور نہ بار بار عام اخلاقی اصولوں سے کام لینے کی، لیکن بایں ہمہ جو اخلاقی خصائص وجدان کی مدد سے نظر آتے ہیں، وہ غلطی کے احتمال سے مبرّا نہیں''۔

شیفٹبری کا خیال تھا کہ حاسۂ اخلاق جب فطرتِ ثانیہ کی صورت اختیار کر لیتا

تو بدی محال ہو جاتی ہے، لیکن عملی زندگی اس امر کا ثبوت نہیں دیتی۔ جس شخص کو صفائی کا شوق ہو وُہ ہر وقت اُجلا نہیں رہتا، ایسے ہی جو شخص پاکدامنی میں مشہور ہو کبھی کبھار ایسی حرکات بھی کر بیٹھتا ہے جو اخلاق سے گری ہوئی ہوتی ہیں ٭

حقیقت میں خود شیفٹبری بھی حاسۂ اخلاق کو کافی نہیں سمجھتا تھا۔ وُہ کہتا ہے کہ تربیت یافتہ اخلاق جس کردار کو پسند کرتا ہے، وہ جماعتی لحاظ سے مفید یعنی "بڑی سے بڑی مسرّت" کا موجب ہوتا ہے، لہٰذا حاسۂ اخلاق کا فیصلہ اجتماعی مسرّت پر موقوف ہے۔ اگر یہ سچ ہے تو حاسۂ اخلاق کا نظریہ قابلِ قبول نہیں رہتا ٭

۵۔ قانونِ ضمیر

ضمیر کی حقیقت سمجھنے کے لیے ہمیں پادری بٹلر کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ بٹلر اخلاقی نفسیات کا ماہر تھا اور انسانی نفس کو گھڑی اور دستورِ سلطنت کی مانند ایک نظام مانتا تھا۔ ہر دو کی حقیقت سمجھنے کے لیے ہمیں ان کا مقصد جاننا چاہیے اور مختلف عناصر کے وظائف۔ بٹلر کہتا ہے کہ کسی عنصر کو فی نفسہ بُرا یا بھلا نہیں کہا جا سکتا۔ بُرا عنصر وُہ ہوگا جس کا تفاعل ناموزوں ہے اور اچھا وہ ہوگا جس کا تفاعل مناسب اور صحیح ہے۔ جب تک گھڑی کے پُرزے مناسب کام کریں، راہ راست پر رہتے ہیں، اگر چُست یا سست ہو جائیں تو غلط کار ہو جاتے ہیں۔ یہی حال انسان کا ہے جسے خلقی اور اکتسابی میلانات

کا مجموعہ کہا جاسکتا ہے، ان میلانات کو خاص نظم سے رہنا چاہیے۔ اگر کوئی میلان اپنے جائز اور مناسب وظیفے سے منحرف ہو جاتا ہے تو فتنے اور فتور کا باعث بنتا ہے اصل میں ہر نچلے درجے کے میلان کو بالاتر میلانات سے تعاون کرنا چاہیے اور ان کے احکام کو ماننا چاہیے لیکن اکثر ایسا نہیں ہوتا۔ انسان کی خواہشات اور جبلّات بالاتر تنظیمات سے ٹکراتی ہیں اور اُن کے احکام کو پسِ پُشت ڈال دیتی ہیں یہ کسی طرح بھی روا نہیں سمجھا جاتا ہے۔ اِس بدنظمی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نظام کمزور ہو جاتا ہے۔ اور غلط روی پیدا ہو جاتی ہے + بٹلر کا خیال ہے کہ صواب و خطا کا حکم لگانے سے پیشتر ہمیں نظام کا علم ہو جانا چاہیے۔ مثال کے طور پر بچّوں کے کردار کو لیجیے! کوئی ذی شعور انسان بالغوں یا بُوڑھوں کے اصول کردار کو لیکر اسے بُرا یا بھلا نہیں کہہ سکتا، بچّوں کو پرکھنے کے اصول بالغوں اور بُوڑھوں سے مختلف ہیں، اگر اس حقیقت کو بُھلا دیا جائے۔ تو بڑی فاش غلطیاں سرزد ہوتی ہیں +

بٹلر کا کہنا ہے کہ ہر انسان میں دو انواع کے میلانات و رُجحانات موجود ہیں، ایک تو وُہ جو براہِ راست فرد کو فائدہ پہنچاتے ہیں اور دُوسرے وُہ جو دوسرے افراد کو فائدہ پہنچاتے ہیں، مثلاً بُھوک اور جنسی خواہش کی تشفی کا تعلق اولاً خود فرد سے ہے اور ثانیاً کسی اَور سے، لیکن والدینی تحریک میں معاملہ برعکس ہے، یہاں بچّوں کی فلاح و بہبود کو فرد کی فلاح و بہبُود پر ترجیح دی جاتی ہے۔ شخصی اور انفرادی جذبات کی تنظیم محبّتِ نفس کے تحت ہوتی ہے اور غیر شخصی رُجحانات کی احسان کے تحت +

ان دونوں عواطف سے بالاتر ضمیر ہے ؎

اِس تنظیم میں ہر میلان جائز رُتبہ اور مقام رکھتا ہے۔ ابتدائی اور شخصی میلانات کو محبتِ نفس اور احسان کا فرماں بردار رہنا چاہیے اور محبتِ نفس اور احسان کو ضمیر کا، حکم عدولی کا دُوسرا نام غلط کاری ہے ؎

بٹلر کہتا ہے کہ ضمیر کے دو پہلو ہیں، وقوفی اور اقتداری۔ اوّل الذکر کی مدد سے ہم خیر و شر میں شناخت کرتے ہیں، مؤخر الذکر سے بٹلر کی مُراد یہ ہے کہ ضمیر کی حیثیت محض وکیل کی نہیں جو مقدمہ کے خلاف یا حق میں دلائل پیش کرتا ہے، بلکہ اس کی حیثیت جج کی سی ہے جو احکام صادر کرتا اور فیصلوں پر عمل کراتا ہے ؎

اگر محبتِ نفس اور احسان میں جھگڑا ہو جائے تو فیصلہ ضمیر کو کرنا پڑتا ہے، لیکن عواطف کی ٹکر اگر ضمیر سے ہو تو ضمیر کی فرماں برداری لازمی ہے ایسی کیفیت صرف نصب العینی فطرت میں موجود ہو سکتی ہے، عملی زندگی میں حالات دِگرگوں ہیں۔ وہاں بیا یہ صُورت ہے کہ میلاناتِ عواطف سے بر سرِ پیکار ہیں اور یہ دونوں کبھی مل کر اور کبھی فرداً فرداً ضمیر کو نیچا دِکھاتے ہیں۔ اس کا نتیجہ کج روی اور خطا کاری ہے۔ اخلاقی رُو سے یہ ہرگز جائز نہیں کہ نچلی تنظیم تنظیمِ بالا کی نافرمانی کرے ؎

ضمیر کے متعلق دو آراء ہیں: ایک گروہ تو سمجھتا ہے کہ یہ ایک ایسی قوت ہے جس کی تشریح ممکن نہیں، دُوسرا کہتا ہے کہ نہیں اس کو سمجھا بھی جا سکتا ہے اور اس کی تشریح بھی کی جا سکتی ہے۔ پہلے خیال کو وجدانیت کہتے

ہیں اور دُوسرے کو قانونِ عقل ۔

وجدانیت

وجدانیت کی رو سے خطا و ثواب کا مسئلہ خارجی غایات کا مُحتاج نہیں، فعل کی خوبی اس کی ذات میں پوشیدہ ہے، نہ کہ بیرونی عناصر میں۔ وجدانیوں کا عقیدہ ہے کہ اخلاقی قانون کا انحصار خارجی حوادث پر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ تو ہر لمحہ بدلتے رہتے ہیں۔ جو اخلاقی دستورِ عمل ایک طرح کے حالات میں جائز ہے، وہ حالات بدل جانے پر ناجائز قرار پا جائے گا، لہٰذا متناقص اور متعارض اعمال کو صواب کہنا پڑے گا۔ بٹلر کا خیال ہے کہ ضمیر کو عدالتِ عالیہ سمجھنا چاہیے جس کے فیصلے ناقابلِ اپیل یعنی آخری اور قطعی ہیں، لہٰذا ان میں تناقص کا وجود محال ہے ۔

ضمیر کے حق میں مندرجہ ذیل دلائل پیش کیے جا سکتے ہیں :-

۱۔ ضمیر ایک وجدانی اور جبلّی استعداد ہے۔ اس کے فیصلے بیرونی اثرات سے بے نیاز ہیں اس لیے غلط نہیں ہو سکتے۔ اگر اخلاقی جائزے کے وقت افعال کے مُفید اور مُضر اثرات کو دیکھا جائے تو غلطی کا امکان موجود رہتا ہے۔ میزان میں غلطی ہو سکتی ہے اور اثرات کو جانچنے میں بھی، لیکن ضمیر ان تمام چیزوں سے بالاتر ہے، اس لیے اثرات دیکھنے کی ضرورت نہیں، نیک اور بد اعمال کو فوری طور پر اور براہِ راست جانچ سکتے ہیں ۔

۲۔ ضمیر انسانی سرشت کا جُزو ہے، یہ ایسی بسیط شے ہے جس کا تجزیہ

ممکن نہیں۔ اس کے فیصلوں کا انحصار نہ خارجی واقعات پر ہوتا ہے نہ مفید اور مضر ثمرات پر، لہٰذا ان کے بے لوث اور غیر جانبدار ہونے میں کسی کو شک و شُبہ نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ ہر کس و ناکس انہیں احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔

۳۔ ضمیر کے حق میں سب سے بڑی دلیل یہ ہے۔ کہ ضمیر عالمگیر ہے، ہر انسان کی ذات میں موجود ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ اخلاق کے متعلق مستقل قوانین وضع کیے جا سکتے ہیں۔ یوں تو انسانیت مختلف گروہوں میں تقسیم ہے۔ اور ہر گروہ کی غایت جُداگانہ ہے۔ اگر ان گوناگوں غایات کو مدِنظر رکھا جائے تو کوئی اخلاقی اصُول پائدار اور مستقل نہیں رہ سکتا، یہ ضمیر کی برکت ہے کہ عالمگیر اور ناقابلِ تغیّر اصُول بنائے جا سکتے ہیں۔

۴۔ ضمیر نہ صرف فیصلے سُناتا ہے، بلکہ ان فیصلوں پر عمل بھی کرا سکتا ہے۔ اسے اقتدار حاصل ہے کہ انسان کو اپنے احکام ماننے پر مجبور کرے بٹلر کئی مثالیں ان بدکاروں کی دیتا ہے جن کا ضمیر اُنہیں اِس قدر ملامت کرتا ہے کہ وہ توبہ کرنے پر مجبور ہو جاتے اور اپنے گناہوں کا اقبال کرتے ہیں۔

اِن دلائل کا جواب ذیل میں دیا جاتا ہے۔

۱۔ وجدانیوں کا کہنا ہے کہ ضمیر ایک عالمگیر قوت ہے اور اُس کے فیصلے متضاد نہیں ہو سکتے، لیکن عملی زندگی میں اس دعوے کا ثبوت نہیں ملتا۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ ایک معاشرے کا ضمیر جس شئے کو بنظرِ تحسین دیکھتا ہے، اُسے دوسرے

معاشرے کا ضمیر مذموم قرار دیتا ہے، مثلاً انگریزوں کا ضمیر بوس وکنار کو جائز سمجھتا ہے، لیکن ایشیائی اسے فعلِ بد کہیں گے۔ ہندوؤں کا ضمیر گوشت خوری کی مذمت کرتا ہے مسلمانوں کا ضمیر جائز قرار دیتا ہے، نہ صرف مختلف اقوام میں بلکہ ایک ہی قبیلے میں بھی اس قسم کے اختلافات نظر آتے ہیں، جس کردار کو آج سے سَو سال پہلے سراہا جاتا تھا وہ آج کل نفرت سے دیکھا جاتا ہے۔ ان حقائق سے پتا چلتا ہے کہ ضمیر معاشری حالات کا عکس یا آئینہ ہے، اس کے فیصلے اس ماحول سے تعلق رکھتے ہیں جہاں اس کی پرورش ہوتی ہے"

۲۔ ضمیر کو معیارِ اخلاق بنانے سے اخلاق انفرادی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ہر متعصب شخص کا ضمیر اجازت دیتا ہے کہ دیگر مذاہب کے پیروکاروں کو موت کے گھاٹ اُتار دیا جائے، خواہ یہ فعل معاشرے کی نظر میں مذموم ہی کیوں نہ ہو، لہٰذا ہر انسان اپنے ضمیر سے احکام لے گا اور اس کا معیار ذاتی ہو گا"

اِس اعتراض کے جواب میں وجدانی کہیں گے کہ ضمیر سے اُن کی مُراد شخصی یا انفرادی ضمیر نہیں، بلکہ عمومی ہے۔ انفرادی ضمیر تو بقول سکن "گدھے کا ضمیر" ہو سکتا ہے۔ جب بٹلر کہتا ہے کہ "ضمیر کو اگر استناد کے ساتھ قوت بھی حاصل ہوتی تو دنیا کا حاکم مطلق ہوتا" تو اس سے عمومی ضمیر مراد ہے۔ اس سے مُراد "خطا و ثواب یا خیر و شر کی شناخت کی وہ قوت ہے جو تمام انسانوں میں موجود ہے البتہ اس کا ظہور بعض لوگوں میں زیادہ کمال کے ساتھ ہوتا ہے اور بعض میں ناقص رہ جاتا ہے"

یہ جواب تسلی بخش نہیں، نفسیات کا مطالعہ ہمیں بتلاتا ہے کہ ضمیر کا تعلق فرد کی ذات سے ہے۔ کوئی شخص اس قدر عظیم نہیں کہ وُہ انسانیت کا حامل ہو اور اس کے ضمیر کو عمُومی کہا جا سکے۔ سوشل ضمیر کا نظریہ ناقابلِ قبول ہے ؛

۳۔ ضمیر کے حق میں کہا گیا ہے کہ وجدانی اور جبلّی طاقت ہونے کی وجہ سے اسے نتائج اور ثمرات دیکھنے کی ضرورت نہیں، اسے نیکی اور بدی کا احساس فوری طور پر ہو جاتا ہے، لیکن عملی زندگی میں اس دعوے کا ثبوت نہیں ملتا۔ کردار کے محاسبے کے وقت نتائج کو نظر انداز نہیں کیا جاتا۔ انسان کئی چیزیں تجربہ سے سیکھتا ہے۔ قانون ساز مجلسیں قوانین بناتی ہیں، اگر سوسائٹی کے حق میں وُہ مفید ثابت ہوں تو انہیں برقرار رکھا جاتا ہے، بصورتِ دیگر انہیں مسترد کر دیا جاتا ہے۔ تواریخِ اخلاق سے بھی پتا چلتا ہے کہ کئی اخلاقی قوانین محض اس بنا پر اختیار کر لیے گئے کہ ان کا وجود فلاح و بہبُود کے لیے ضروری تھا، لہٰذا نتائج کو نظر انداز کر دینا ٹھیک نہیں ؛

۴۔ ضمیر کا کام ہے بُرے افعال پر ملامت کرنا نہ کہ نیک اعمال کی ترغیب دلانا۔ سقراط کہتا تھا کہ منکرات پر میں ضمیر کی اُونچی آواز سُنتا تھا لیکن نیکی کے موقع پر مجھے کوئی آواز نہ سُنائی دیتی تھی۔ ضمیر کو اس لحاظ سے سلبی قوت کہہ سکتے ہیں۔ یہ بُرے کاموں سے تو روکتی ہے، لیکن نیک کاموں کی ترغیب نہیں دلاتی ؛

۵۔ بعض اوقات ضمیر کو اس قدر دبایا جاتا ہے کہ وہ بالکل ناکارہ ہو جاتا ہے اور بُرے کاموں پر بھی احتجاج نہیں کرتا۔ ابتدا میں تو شرابیوں کا ضمیر

نہیں لعن طعن کرتا ہے، لیکن جب شراب نوشی کی عادت پڑ جائے تو اُن کا ضمیر خاموشی اختیار کر لیتا ہے اور کوئی صدائے احتجاج بلند نہیں کرتا ہے۔ متعدد ناکامیوں سے ضمیر مُردہ ہو جاتا ہے اور رہنمائی کے قابل نہیں رہتا ؂

۶۔ ضمیر کے حق میں یہ کہا گیا ہے کہ وُہ اپنے فیصلے منوا سکتا ہے، خاطی کو اس قدر لعن طعن کرتا ہے کہ وُہ توبہ پر مجبور ہو جاتا اور جُرم سے پرہیز کرتا ہے۔ اگر یہ سچ ہے تو پھر ہر ملک میں جیل خانے کیوں موجود ہیں، کیوں قانُون اور دیگر مجرموں کو اذیتیں دی جاتی ہیں؟

اس ساری بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ ضمیر کا قانون اخلاق کے لیئے معیار کا کام نہیں دے سکتا ؂

(ب) عقل کا قانُون

وجدانیت کے نزدیک ضمیر کی تشریح ناممکنات میں سے ہے، اس کے برعکس کانٹ اخلاقی حکم کی بنیاد احساس پر، بلکہ عقل عملی پر رکھتا ہے۔ وُہ کہتا ہے۔ کہ جس طرح ماہیتِ فکر سے عقلی زندگی کے مقولات اخذ کیے جاتے ہیں ویسے ہی ماہیتِ فکر سے اخلاقی اصُول بھی مستنبط ہو سکتے ہیں۔ اصولِ اخلاق کا عالمگیر یا بدیہی ہونا اسے ناقابلِ فہم یا ناقابلِ تشریح نہیں بنا دیتا۔ کانٹ کہتا ہے، "اخلاقی اصُول کا انحصار عقلی بصیرت پر ہے"۔ جینٹ بھی اپنی کتاب نظریۂ اخلاق میں لکھتا ہے "کہ گو مختلف قوموں کے اخلاقی احساسات میں بیّن طور پر اختلاف پایا جاتا ہے جیسا کہ لاک اور ہسپنر وغیرہ نے بیان کیا ہے، تاہم اُن کی تہ میں

کچھ نہ کچھ ایسے اصُول بھی ہیں جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں اور جو اخلاقی مرافعے کی آخری عدالت ہیں۔ یہ خیال اس امر کے منافی نہیں کہ بعض افراد یا قوموں میں اخلاقی احکام کے آخری اصُول کا احساس نہایت ہی ضعیف ہوتا ہے"۔ قدیم یونانیوں میں رواقیہ قانونِ اخلاق کو فطرت کا قانون بھی کہتے تھے اور قانونِ عقل بھی کیونکہ فطرت ان کے نزدیک عقلی تھی *

اس نظریے کو ولاسٹن نہایت شدومد سے پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے :- "اخلاقی گناہ صورت نفس الامری کا عملاً انکار، اور اخلاقی نیکی عملاً اس کا اقبال ہے"...... ہر صائب فعل کسی امرِ واقعہ کا اقبال اور ہر غیر صائب فعل اس کا انکار ہے۔" چوری کو گناہ اِس لیئے کہتے ہیں۔ کہ وہ اس حقیقت سے انکار ہے کہ مالِ مسروقہ دُوسرے کی ملک ہے۔ اسٹیفن کہتا ہے کہ "تیس سال کے عمیق غور وفکر کے بعد ولاسٹن کو اس امر کا اذعان مل گیا تھا کہ ایک شخص کو اپنی بیوی کو ایذا پہنچانے سے اس لیے بچنا چاہیے۔ کہ ایسا کرنا درحقیقت اس کے بیوی ہونے سے انکار کرنا ہے بالفاظِ دیگر یُوں کہو کہ ہر گناہ ایک جھوٹ ہے" *

پروفیسر میکنزی کہتا ہے۔ کہ ہر بُرا کام اپنے اندر سلبی پہلو رکھتا ہے، وہ امرِ واقعہ سے نہیں، بلکہ نصب العین سے انکار کرتا ہے۔ کانٹ اِس خیال کو اَور طریقہ سے پیش کرتا ہے جس کا ذکر ذیل میں آتا ہے *

(۵) کانٹ کا نظریہ

قانونِ اخلاق کے متعلق جو نظریہ کانٹ نے اختیار کیا ہے، اُس کا ذکر اس باب کے آغاز میں ہو چکا ہے۔ کانٹ کے نزدیک قوانین کی دو قسمیں ہیں؛ ایک مفروضی اور دُوسری اطلاقی۔ مفروضی قوانین غیر متیقن اور اضافی ہوتے ہیں، لیکن اطلاقی غیر مقید، لابدی اور عالمگیر ہوتے ہیں۔ پہلے قوانین کی مثال میں معاشیات کو پیش کیا جاتا ہے، کیونکہ اس کا ہر اصُول مشروط اور مقید ہے، دُوسرے قوانین کی بہترین مثال اخلاقیات کے اصول ہیں جو غیر مشروط بھی ہیں اور کلی بھی ؛

کانٹ کہتا ہے کہ حکم اطلاقی تجربے سے بے نیاز ہے اور بیرونی غایات سے کوئی تعلق نہیں رکھتا، اس کا تعلق صرف ارادے سے ہے، اسی لیے وُہ کہتا ہے کہ سوائے ارادۂ طیبہ کے کسی اَور چیز کو خیر فی نفسہٖ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ خیر برترین صرف نیک ارادہ ہے اور اس کی تلاش ہر ذی عقل کا فرضِ اوّلین ہے۔ چونکہ ارادۂ طیبہ کا تعلق خارجی حوادث سے قطعی نہیں، لہٰذا اسے حکم اطلاقی کہہ سکتے ہیں۔ فرض کو اس لیے نہ ادا کرنا چاہیے کہ اس سے مسرت یا کمال حاصل ہوتا ہے، بلکہ صرف اس لیے کہ فرض فرض ہے۔ اگر فرض کو کسی غایت کا ذریعہ مان کر ادا کیا جائے تو اخلاقی قانون اضافی اور مفروضی شکل اختیار کر لیتا ہے ؛

یہ بیان دو مفروضات پر مشتمل ہے :-

۱۔ تجربے سے استصواب کیے بغیر حکمِ اطلاقی کے اس مجرّد تصوّر سے اخلاقی معیار دریافت کیا جا سکتا ہے، یعنی وُہ بتا سکتا ہے کہ قانونِ اخلاق کا حقیقی منشار کیا ہے۔

۲۔ اگر فعل کی تعیین میں قانونِ اخلاق کو ملحوظ نہ رکھا جائے تو وُہ فعل اخلاقی قدر و قیمت سے معرّا ہوگا۔

کانٹ کے اس نظریے پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں :۔

(۱) صوریت۔

(۲) تشدّد۔

صوریت

حکمِ اطلاقی سے کانٹ نے تین اصول اخذ کیے ہیں اور تینوں کے تینوں ہی صوری ہیں۔

۱۔ اس طرح عمل کر کہ گویا تیرے عمل کا قانون تیری ہی مرضی سے عالمگیر قانون بنا لیا جائے۔

۲۔ ہر انسان کی ذات کو فی نفسہٖ ایک غایت سمجھ اور کسی کو محض ایک ذریعہ نہ قرار دے۔

۳۔ عالمِ مقاصد کے ایک رکن کی حیثیت سے عمل کر۔

پہلے قانون کا منشار یہ ہے کہ جو اصول عالمگیر نہیں بن سکتا، وہ قانونِ اخلاق بھی نہیں بن سکتا۔ کوئی کام کرتے وقت ہمیں اپنے نفس سے یہ دریافت کرنا چاہیے کہ آیا وُہ کوئی ایسا اصول پیش کر سکتا ہے جس کو ہم اپنی مرضی سے

کردار کا عالمگیر قانون بنانا مناسب سمجھیں؛ لیکن اس اصُول میں خامی یہ ہے کہ بجائے خود یہ ایک سلبی معیار ہے۔ اس سے ہمیں یہ تو معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ کام غلط کاری پر مبنی ہے۔ لیکن اگر اس اصول سے ایجابی رہنمائی چاہیں تو اس کی صورت ظاہر ہو جاتی ہے۔ اس کی وساطت سے کسی متعین اور ایجابی شئے پر حُکم نہیں لگایا جا سکتا ⁂

کانٹ کے پہلے اصول کا اظہار دو طریقوں سے ہو سکتا ہے، مثال کے طور پر جھُوٹ بولنے کو لیجیے :-

۱۔ یا تو ہر قسم کے جھُوٹ کو بلا استثناء بداخلاقی پر محمول کیا جائے۔

۲۔ یا ہر فرد کو اجازت ہو کہ وہ اپنے مخصوص حالات میں سوچے کہ جھُوٹ بولنے کا عالمگیر طور پر ارادہ کرنا ممکن ہے یا نہیں ⁂

کانٹ پہلی تاویل کو صحیح سمجھتا ہے، کیونکہ دوسری صورت میں اخلاقی حکم کا تعلق ان مخصوص حالات سے ہوگا جس میں کسی فرد کا دخل ہوگا، اس طرح اخلاقی قانون اضافی، مقیّد اور مشروط بن جاتا ہے ⁂

لیکن اگر ہم پہلے مفہوم کو لیں تو پروفیسر میکنزی کے خیال کے مطابق "یہ اصول محض صوری اصُول رہ جاتا ہے جس سے کردار کے کسی خاص مادّی واقعہ پر کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا اور اگر لگایا جا سکتا ہے تو صرف اسی صُورت میں کہ ہم پہلے کسی خاص مادی واقعے کو مان لیں"؛ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ آیا چوری کو عالمگیر بنایا جا سکتا ہے یا نہیں، ہمیں پہلے مِلک کا وجود ماننا پڑے گا۔ اگر حقِ ملک تسلیم کر لیا جائے تو چوری کرنا اس کے

منافی ہوگا۔ لیکن اگر اس حق کو تسلیم نہ کیا جائے۔ تو چوری کرنے سے کوئی تناقص پیدا نہیں ہوتا۔ کانٹ سے اگر پوچھا جائے۔ کہ حقِ ملک کیوں تسلیم کیا جائے تو وہ اپنے نقطۂ نگاہ سے اس کا کوئی جواب نہ دے سکے گا۔ اس کے اصول سے صرف اتنا پتا چلتا ہے۔ کہ اگر کسی اصول کو عالمگیر مان لیا جائے تو اپنی ذات کو اس سے مستثنیٰ نہیں کر سکتے۔

راشڈل کہتا ہے کہ کانٹ کا اصول اخلاقیات میں وہی حیثیت رکھتا ہے۔ جو منطق میں قانونِ تناقص رکھتا ہے۔ "قانونِ تناقص صداقت کا ایک سلبی معیار رکھتا ہے۔ اس کی رو سے دونوں احکام جو ایک دوسرے کے نقیض ہوں صحیح نہیں ہو سکتے، لیکن اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کون سی تصدیقات خاص طور پر صحیح ہیں، بلکہ مجھے جب اس بات کا علم ہو جائے کہ تصدیق الف صحیح ہے تو مجھے یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ تصدیق ب اس سے متوافق نہ ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں ہو سکتی۔ اس طرح کانٹ کا قانون یہ ہے کہ کردار کے کسی صحیح قانون کا نہ صرف منطق کی رُو سے اپنی ذات کے مطابق ہونا ضروری ہے بلکہ یہ بھی لازمی ہے کہ اس کے تمام احکام اخلاق کے دوسرے تمام قوانین سے متوافق ہوں ۔ ۔ ۔ لیکن اس سے یہ معلوم نہیں ہونے پاتا کہ کون سا قانونِ عمل خاص طور پر معقول ہے"۔ لہٰذا کانٹ کا ارادہ بقول جیکوبی ایک ایسا ارادہ ہے جو کسی بات کا ارادہ نہیں کرتا۔

کانٹ کا دوسرا اصول کہ ہر انسان کو فی نفسہٖ ایک غایت سمجھ اور کسی کو محض ایک ذریعہ قرار نہ دے، بلاشبہ اہم اصول ہے، لیکن اس میں

اخلاقی معیار بننے کی صلاحیت موجود نہیں۔ یہ کہنے سے پیشتر کہ آیا کسی انسان کو بطور ذریعہ استعمال کیا گیا ہے ہمیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ انسانی زندگی کی صحیح غایت کیا ہے؟ اس غایت کا پتا نہ تو پہلے اصول سے چلتا ہے نہ دوسرے اصول سے۔ اگر عملی زندگی کو دیکھا جائے۔ تو ہر شخص بطور ذریعہ کام کرتا دِکھائی دیتا ہے؛ مزدور سرمایہ دار کے لیے کام کرتا ہے، کسان محنت سے اناج اُگاتا ہے، تاکہ دُنیا کا پیٹ بھرے، پروفیسر طلبا کے لیے ذریعہ بنتا ہے۔ غرضیکہ معاشرے میں ہر شخص دُوسرے کے لیے وسیلہ بنا ہُوا ہے اور اس تعلّق کے بغیر کوئی معاشرہ زندہ نہیں رہ سکتا۔ جہاں نفسا نفسی اور خود غرضی ہو۔ اور ہر آدمی اپنے آپ کو غایت سمجھے، وہاں اتحاد اور تعاون پیدا نہیں ہو سکتا۔

عام طور پر کانٹ کا تیسرا اصول کہ 'عالِمِ مقاصد کے ایک رُکن کی حیثیت سے عمل کرو' بہترین سمجھا جاتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ "اس طرح عمل کرو کہ گویا اپنے نفس میں ہر فردِ بشر میں مساوی ذاتی قیمت ہے" لیکن یہ اصول بھی ویسا ہی صوری ہے جیسے پہلے دو اصول ہیں۔ جب تک غایت کا پتا نہ لگ جائے تب تک یہ دریافت نہیں ہو سکتا کہ ذاتی قیمت میں مساوات برتی گئی یا نہیں۔

تشدّد

کانٹ کے نظریے پر ایک اور اعتراض بھی وارد ہوتا ہے۔ اس کا خیال یہ ہے کہ قانونِ اخلاق کا تعلق احساسات سے مطلقاً نہیں۔ جس کردار کی بنیاد احساس پر ہو وہ نیک نہیں ہو سکتا۔ شیلر ایک نظم میں بیان کرتا ہے

کہ ایک شخص اپنی اخلاقی مشکل کانٹ کے حامیوں کے سامنے پیش کرتا ہے :-

" میں اپنے دوستوں کی خدمت کرتا ہوں، لیکن افسوس اس میں محبت شامل ہوتی ہے، اس لیے مجھ کو اندیشہ ہے کہ یہ نیکی نہیں ہے "۔

اس کو جواب ملتا ہے کہ

" بس یہی اندیشہ تو اصل چیز ہے، اسی کو ترقی دو اور لوگوں سے محبت کی بجائے سخت نفرت کرو، تب جاکر تم کراہیت کے ساتھ قانونِ اخلاق کے فرض کو پورا کر سکو گے "۔

یہ جواب مبالغے سے خالی نہیں، لیکن کانٹ کے نظریے کی سختی کو ضرور ظاہر کرتا ہے۔ عملی زندگی میں اگر اعمال کی بنیاد احساسات اور عواطف پر نہ ہو۔ تو وہ قابلِ تعریف نہیں سمجھے جاتے؛ والدین محبت کی بدولت بچوں کی خدمت کرتے ہیں، اسی طرح فقیر کو خیرات بھی ہمدردی اور احسان کی بنا پر ملتی ہے۔ اکثر دیکھنے میں آیا ہے کہ سوسائٹی ایسے افعال کی تعریف کرتی ہے۔ جن کا سرچشمہ عقل کی بجائے جذبۂ محبت ہو۔ شیلر کہتا ہے:-

" آدمی لذّت کو فرض کے ساتھ نہ صرف جمع کر سکتا ہے، بلکہ اسے چاہیے کہ اسی کو جمع کرے، اس کو عقل کی اطاعت میں لطف آنا چاہیئے "۔

علاوہ ازیں، کانٹ اخلاقی احکام میں کسی استثنا کو جائز نہیں سمجھتا۔ حالانکہ مقدس سے مقدس قانون بھی بعض حالتوں میں ساقط ہو جاتا ہے؛ مریض کی جان بچانے کی خاطر اگر ڈاکٹر جھوٹ بول دے تو لوگ تعریف

کریں گے، کیونکہ تھوڑے سے جھوٹ سے مریض کی جان بچ جاتی ہے۔ اس میں
شک نہیں، کہ سچ بولنا اخلاقی اصول ہے، لیکن قانون انسان کی خاطر بنتا ہے
نہ کہ انسان قانون کی خاطر، لہٰذا جب اخلاقی قوانین اقدارِ زندگی کے منافی
ہوں تو انہیں نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔

اگر اصولِ کردار کو ہر حالت میں عالمگیر ہونا ہو اور استثنا کسی حالت میں بھی
جائز نہ ہو تو بقول راشڈل" کانٹ کی عزوبت (CELIBACY) بھی ایک
جرم تھی، کیونکہ اگر عزوبت کو عام طور پر رواج دیا جائے تو نوعِ انسانی بہت
جلد فنا ہو جائے گی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عزوبت کو اختیار کرنیوالا ہی
کوئی باقی نہیں رہیگا"۔

کانٹ نے عقل پر اس قدر زور دیا ہے کہ جذبہ بالکل کچلا گیا ہے۔ ہمیں
کانٹ سے اتفاق ہے کہ بعض جذبات شر کو برانگیختہ کرتے ہیں لیکن سارے
جذبات اس قسم کے نہیں، بلکہ ان میں سے بعض تو اخلاقی زندگی کے لیے نہایت
ضروری ہیں۔ مثلاً ہمدردی اور محبّت ہی کو لیجیے، سماج کی زندگی ان کے بغیر
محال ہے یہی جذبات سوشل ترقی کے ضامن اور فلاح و بہبود کے لیے ضروری
ہیں۔

کانٹ فی الحقیقت عقل اور جذبے میں دوئی پیدا کر دیتا ہے۔ اور اُن کے
ملاپ کا کوئی راستہ کھلا نہیں رکھتا۔ اس موقف کا منطقی نتیجہ یہ ہوگا کہ صرف
عقل کو ذریعۂ علم قرار دیا جائے اور عقلیت کو ایک نصب العین مانا جائے،
لیکن حقیقت یہ ہے کہ اخلاقی فضیلت محض عقلیت پر مبنی نہیں ہے۔ یہ غلطی

افلاطون نے بھی کی تھی کیونکہ اس نے علم اور فضیلت کو ایک ہی صف میں کھڑا کر کے اخلاقی زندگی کے وقوفی پہلو کو اہمیت دے دی، لیکن صحیح نصب العین عقل اور جذبہ پر مشتمل ہونا چاہیئے اور جائز حد تک دونوں کی تشفی ہونی چاہیئے اگر کانٹ کی تعلیم پر عمل کیا جائے تو صرف راہبانہ زندگی ہی نصب العینی زندگی رہ جاتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اخلاقی زندگی میں رہبانیت کا عنصر ہونا ضرور ہے، لیکن رہبانیت کو مقصدِ عظمےٰ مان لینے سے تمدنی نظام درہم برہم ہو جاتا ہے ؎

دسواں باب

لذّتیت

معیار بہ صورتِ مسرّت

اخلاق کے متعلق جو نظریہ کانٹ نے پیش کیا، اس میں سب سے بڑا عیب صوریت ہے۔ کانٹ خود بھی اس حقیقت سے آگاہ تھا، لیکن نقص سمجھنا تو درکنار وہ اسے اخلاق کا طرۂ امتیاز اور خوبی مانتا تھا۔ اس کے خیال میں قانونِ عقلی عالمگیر جبھی ہو سکتا ہے اگر وہ صوری ہو اور نتائج سے بے نیاز ہو۔ علاوہ ازیں ہر عالمگیر شے کا خاصہ ہے کہ تناقض سے خالی ہو۔ اگر کسی فعل کو پرکھنا ہو تو اس فعل کے بنیادی اصول کو لے کر غور کرنا چاہیے کہ اس اصول کے عالمگیر ہونے کے بعد تناقض پیدا ہونا لازمی ہوگا یا نہیں۔ اگر لازمی ہو تو فعل بُرا ہے بصورت دیگر اچھا۔

اس موقف سے جو مشکلات پیدا ہوتی ہیں گذشتہ باب میں اُن کا ذکر آچکا ہے۔ جو کوششیں اخلاقیئین نے ان نقائص کو دُور کرنے کے لیے کی ہیں،

ان میں لذتیت کا درجہ ممتاز ہے۔ یہ وہ مادہ مہیا کرتی ہے جس سے کانٹ کا لائحۂ عمل معرّا ہے ٭

مسئلہ لذّتیت کا انحصار نتائج پر ہے۔ لذت انگیز نتائج نیکی پیدا کرتے ہیں اور الم انگیز بدی لہٰذا نیکی سے مُراد سعادت، بہبود یا لذّت ہے۔ اور بدی سے مُراد شقاوت، مصیبت یا الم۔ جو کردار زیادہ سے زیادہ لذّت اور کم سے کم الم کا باعث ہو وہ صائب اور جو زیادہ الم اور کم لذت کا موجب ہو، وہ غیر صائب ہے ٭

لذّتیت کی رُو سے ایک فعل کو دُوسرے پر ترجیح دیتے وقت کمیت یا مقدارِ لذت کو سامنے رکھنا چاہیے جو فعل زیادہ لذّت آور ہو یا نسبتاً کم اذیّت بخش، وہ بہتر ہے اس فعل سے جو کم لذت یا زیادہ الم پیدا کرے۔ تشریح کے طور پر کہا جا سکتا ہے :-

۱۔ دو افعال میں سے جو زیادہ لذت پیدا کرے وہ صائب ہوگا اور جو کم لذّت پیدا کرے وہ غیر صائب ہوگا ٭

۲۔ دو افعال میں سے اگر ایک لذّت پیدا کرے اور دوسرا نہ لذّت پیدا کرے نہ الم تو پہلا صائب ہوگا اور دوسرا غیر صائب ٭

۳۔ اگر دو افعال میں سے ایک نہ لذّت پیدا کرتا ہے نہ الم اور دوسرا الم پیدا کرتا ہے تو پہلا اچھا ہے اور دوسرا بُرا ٭

۴۔ اگر دو افعال میں سے ایک زیادہ الم کا موجب ہے اور دوسرا کم الم کا موجب تو زیادہ الم پیدا کرنے والا غلط ہوگا اور کم پیدا کرنے والا درست۔

اوپر کی صورتوں میں صرف کمیت کو اچھائی اور برائی کا معیار قرار دیا گیا ہے۔ لیکن لذتیئن نے کمیت کے علاوہ ثبات، کیفیت وغیرہ کو بھی ضروری سمجھا ہے۔ اس کی وجہ سے جو پیچیدگیاں پیدا ہو گئی ہیں ان کا ذکر اس باب میں آگے آئے گا ۔

لذتیت کا نظریہ کانٹ کے نظریے کے بالکل برعکس ہے۔ کانٹ صرف عقل کی تشفی پر زور دیتا اور جذبات کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتا ہے اس کی رائے میں اگر فرائض کی ادائیگی میں جذبات شامل ہو جائیں تو نیکی ضائع ہو جاتی ہے برعکس اس کے لذتیت کا دعویٰ ہے کہ عقل کی کچھ ہستی نہیں، صرف جذبات و احساسات ہی کی تشفی درکار ہے۔ جب خواہشات کی تشفی ہوتی ہے تو ہمیں لطف، مسرت یا لذت کا احساس ہوتا ہے اور جب ان کی تشفی نہیں ہوتی تو تکلیف، الم یا بے لذتی کا ناگوار احساس پیدا ہوتا ہے۔ بہترین زندگی زیادہ سے زیادہ خواہشات کو پورا کرتی ہے یا بالفاظِ دیگر زیادہ سے زیادہ لذت اور کم سے کم الم کا موجب ہوتی ہے۔ یہی لذتیت کا اصل الاصول ہے؛ چنانچہ مل کہتا ہے کہ زندگی کا مقصد بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرت کا حصول ہے ۔

لذتیت اور کانٹ کے نظریے میں ایک فرق اور بھی ہے۔ کانٹ کہتا ہے کہ اخلاقی معیار تجربے سے استصواب کیے بغیر وضع کیا جا سکتا ہے۔ بخلاف اسکے لذتیت سراسر تجربی ہے۔ اگر لذت کی موجودگی یا عدم موجودگی صواب و خطا کا مابہ الامتیاز ہے تو لازمی طور پر ثمرات کو دیکھنا پڑے گا۔ اور یہ چیز تجربے کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ مل تو یہاں تک کہتا ہے کہ صرف ذاتی

تجربہ ہی نہیں بلکہ تواریخ کا مطالعہ بھی لذت آور یا الم انگیز افعال کا پتا لگانے کے لیے ضروری ہے۔ ابتدائے آفرینش ہی سے نوعِ انسان لذّتیت کے اصولوں پر کاربند ہے، لہٰذا مشاہیر کی سوانح عمریاں اور تواریخ کا مطالعہ بتلا سکتا ہے کہ زندگی کو کس ڈھب سے گزارا جائے۔ تاکہ مسرّت کی کثیر سے کثیر مقدار حاصل ہو۔

اصنافِ لذّتیّت

بقول میکنزی لذّتیّت ان نظریات کا نام ہے جو مسرّت یا لذّت کو زندگی کا برترین مقصد قرار دیتے ہیں۔

لذّتیّت نفسیاتی بھی ہوتی ہے اور اخلاقیاتی بھی۔ اول الذکر کا دعویٰ ہے کہ ہر شخص فطری وطبعی طور پر لذت کو چاہتا اور الم سے بھاگتا ہے۔ اس نظریے کو نفسیاتی لذّتیت کہتے ہیں۔ اس کے علمبردار یونانیوں میں سیرینیہ تھے اور انگلستان میں بینتھم وغیرہ۔ بینتھم کہتا ہے "قدرت نے نوعِ انسانی کو دو فرمانرواؤں یعنی لذّت والم کے زیرِ نگیں کر دیا ہے" اور مل کہتا ہے "کسی چیز کی خواہش رکھنا اور اسے لذّت آور پانا ایک ہی مظہر کے دو پہلو ہیں"۔

اخلاقیاتی لذّتیّت کے حامی کہتے ہیں کہ ہمیں اس سے بحث نہیں کہ انسان فطری طور پر کس چیز کا متلاشی ہے، ہمارا دعویٰ تو صرف اتنا ہے۔ کہ اسے ہمیشہ لذت ہی ڈھونڈنی چاہیے۔ اس خیال کے حامی مل اور سجوک ہیں۔

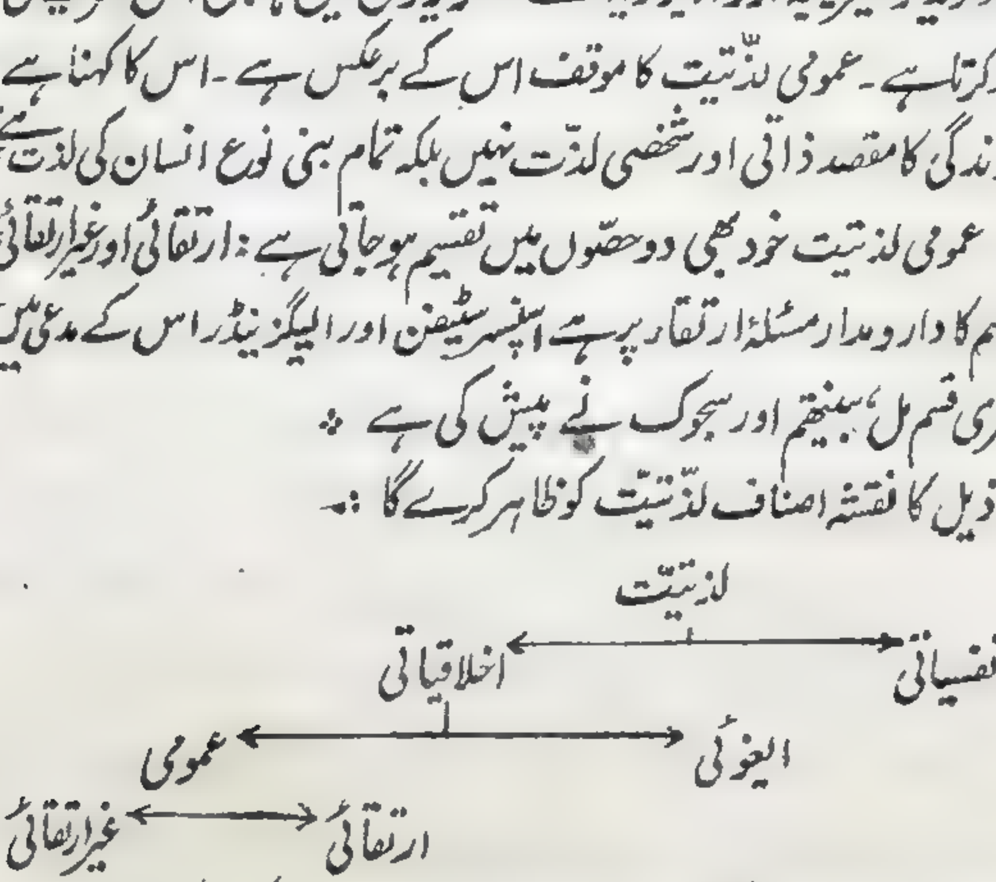
سجوک کہتا ہے کہ لذّتیّت کے مندرجہ بالا اصناف ایک دوسرے کے

حلیف ہونے کی بجائے حریف ہیں۔ اگر فطرتاً ہر فرد لذت کا طالب ہے تو اس سے یہ کہنا کہ لذت کی طلب کیا کرے، ایک بیکار سی نصیحت ہے۔ کیونکہ وہ تو طبعاً لذت کو طلب کرنے اور الم سے بھاگنے پر مجبور ہے۔ ہاں اگر وہ فطرتاً بڑی سے بڑی مسرت کو طلب نہ کرتا ہو تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسے بڑی سے بڑی مسرت طلب کرنی چاہیئے۔

اخلاقیاتی لذتیت کو دو اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: ایغوئی اور عمومی۔ اوّل الذکر کی رُو سے ہر شخص کو ذاتی لذت کا طالب ہونا چاہیے۔ اس خیال کے دعویدار سیرینیہ اور ابیقوریہ تھے۔ انگریزوں میں ہابس اس نظریے کی تائید کرتا ہے۔ عمومی لذتیت کا موقف اس کے برعکس ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ زندگی کا مقصد ذاتی اور شخصی لذت نہیں بلکہ تمام بنی نوع انسان کی لذت ہے۔

عمومی لذتیت خود بھی دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے: ارتقائی اور غیر ارتقائی۔ پہلی قسم کا دار و مدار مسئلۂ ارتقاء پر ہے۔ اسپنسر سٹیفن اور الیگزینڈر اس کے مدعی ہیں۔ دوسری قسم مل، بینتھم اور سجوک نے پیش کی ہے۔

ذیل کا نقشہ اصناف لذتیت کو ظاہر کرے گا:



نفسیاتی لذتیت کا ذکر ہو چکا ہے، ارتقائی لذتیت کا ذکر استکمال نفس کے

ساتھ آئے گا، یہاں صرف ایغوئی اور غیر ارتقائی عمومی لذّتیت کا تذکرہ مقصود ہے ؛

ایغوئی لذّتیت

بقول جوڈ "ایغوئیت وُہ عقیدہ ہے، جس کے مطابق ہر فعل کا مدّعا اپنے فاعل میں کوئی تغیر پیدا کرنا ہو اور جملہ عواطف کا مقصود اپنے مالک کی بہبُود ہو" لہٰذا ہر شخص کو اپنی بڑی سے بڑی لذّت کا متلاشی ہونا چاہیے۔ قدیم یونانیوں میں سیرینیہ اور ابیقوریہ نے اس نظریے کو اپنایا۔ ارسٹاپس سیرینیہ کا امام اعظم تھا، وہ کہتا تھا کہ متفرق لذّات کے مجمُوعے کا نام خیر ہے۔ اس کا مشورہ تھا۔ کہ جیسی لذت حالات پیش کریں، اسے تن دہی، ہوشیاری۔ اور عزم بالجزم سے حاصل کرنا چاہیے۔ ارسٹاپس وقتی لذّات پر زور دیتا اور کیفیت کا فرق تسلیم نہ کرتا تھا۔ وہ سمجھتا تھا کہ لذّات میں اگر کوئی فرق ہو سکتا ہے تو وہ مقدار اور زمان کی بنا پر ہو سکتا ہے ؛

ابیقورس لذّات کے ثبات اور پائداری کو ضروری سمجھتا تھا۔ وقتی اور عارضی لذّات کی بجائے انسان کو ساری زندگی کی کثیر سے کثیر لذّت حاصل کرنے کی تلقین کرتا تھا۔ ہمارا مقصد چونکہ زندگی کو بحیثیت مجموعی مسرور بنانا ہے، اس لیے وہ مسرّتیں جو پائدار اور مستقل خوشیوں کے راستے میں حائل ہوں انہیں قربان کر ڈالنا چاہیے۔ اسی بنا پر ابیقورس رُوحانی خوشیوں کو جسمانی خوشیوں پر فوقیت دیتا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ لذّات میں نہ صرف مقدار کا بلکہ

کیفیت کا بھی فرق ہے۔ یہاں پر معترض کہہ سکتا ہے کہ کیفیت کا فرق لذّتیت کے حق میں سمِ قاتل ہے۔ میکنزی کا کہنا ہے کہ اگر مسرتوں میں باطنی تفریق مان لی جائے تو لذّتیت کا جنازہ نکل جاتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ایغوئی لذّتیت کا لازمی نتیجہ اخلاقی تنزل، خود غرضی اور نفس پرستی ہے، لیکن یہ خیال بے بنیاد ہے۔ اگر کوئی شخص دانشمندانہ طریق سے صرف اپنی ہی مسرت طلب کرتا ہے تو اس کی زندگی میں وہ حسن و کمال پیدا ہو جاتا ہے جو بے مدعا زندگی کو نصیب نہیں ہو سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ سجوک ایغوئی لذّتیت کو مثلِ اعلیٰ کا جزو سمجھتا ہے۔ ڈاکٹر مور اسے غایت تو نہیں لیکن وسیلہ ضرور کہتا ہے۔

موجودہ زمانے میں ہابس۔ گینیڈی۔ سپائنوزا اور سجوک اس نظریے کے حامی ہیں۔ اوّل الذکر دو مفکر تو نفسیاتی لذّتیت کا سہارا لیتے ہیں؛ سپائنوزا کا موقف مابعد الطبیعاتی ہے۔ ہابس کہتا ہے کہ اگر فطرتِ انسانی کا مطالعہ کیا جائے تو ہر انسان طبعاً خود غرض نکلے گا، لہٰذا زندگی کا مقصد بدترین ذاتی اور شخصی لذات کا حصول ہے۔ ہمدردانہ افعال کو بھی ہابس خود غرضی پر محمول کرتا ہے۔ ریاست کے قوانین ماننے کی وجہ بھی ذاتی فائدہ بتلاتا ہے۔ سجوک کہتا ہے کہ مثلِ اعلیٰ کو حاصل کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہماری ذات کے بنیادی مقتضیات کی تشفّی کرتا ہے۔

بٹلر اس نظریے میں دو سقم دیکھتا ہے:۔

۱۔ نفسیاتی رُو سے ہر جذبہ میری ملک ہے، لیکن اس کا منشاء محض میری

ذات میں تغیر پیدا کرنا نہیں ہے۔ بعض جذبے اولاً میری ذات میں تغیر پیدا کرتے ہیں اور ثانیاً دوسروں میں اور بعض جذبے اولاً دوسروں میں تغیر پیدا کرتے ہیں اور ثانیاً مجھ میں مثلاً غذا کھانے کا تعلق میری ذات سے ہے اور والدینی جذبے کا دوسروں یعنی بچوں کی ذات سے، اس لیے ہابس کا یہ کہنا کہ انسان طبعًا خود غرض ہے، نفسیاتی رُو سے صحیح نہیں ⁂

۲۔ مغالطے کی ایک وجہ یہ ہے کہ ہر جذبے کی تشفّی اس جذبے کے مالک کی ذات کو مسرت بخشتی ہے۔ اس جذبے کا منشا خواہ مالک کی ذات میں تغیر پیدا کرنا ہو یا دوسروں کی ذات میں، دونوں صورتوں میں مسرّت لازمی ہے، لیکن اس سے یہ مُراد نہیں کہ جذبے کی تشفّی صرف مسرّت کے لیے کی جاتی ہے۔ محبتِ نفس اور احسان کے جذبات انسانی ذات کا جُزو ہیں لہذا محبتِ نفس میں بھی اور احسان میں بھی ذات کی تشفّی لازمی امر ہے۔ اب اگر ذات کی تشفّی ہو گی تو مسرّت بھی حاصل ہو گی، لیکن اس تجزیئے سے یہ کہیں ثابت نہیں ہوتا کہ چونکہ ہر جذبے کی تشفّی بلا واسطہ یا بالواسطہ ذات کی تشفّی ہے لہٰذا ہر امر نفس پرستی اور خود غرضی پر مبنی ہے ⁂

پروفیسر مور الغویت میں استبعاد کو ظاہر کرتا ہے۔ الغویت کی رُو سے ہر فرد کا خیر خیرِ عظمیٰ ہے۔ الف کا خیر الف کے لیے خیرِ عظمےٰ ہے اور ب کا خیر ب کے لیے خیرِ عظمےٰ، اس طرح جس قدر افراد ہیں اتنے ہی خیر ہائے عظمیٰ ہیں۔ اور یہ ایک فضول بات ہے۔ بنا بریں پروفیسر مور کہتا ہے کہ الغویت کے لیے غایات زندگی میں کوئی جگہ نہیں، البتہ وسائل میں اسے ممتاز حیثیت حاصل ہے

پروفیسر للی کہتا ہے۔ کہ الیغویت کا دارومدار نفسیاتی لذّتیّت پر ہے اور اگر یہ نظریہ غلط ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے تو الیغوئی لذّتیّت کیسے درست ہو سکتی ہے۔ درحقیقت الیغوئی لذتیت کا معیار اضافی ہے، اس لیے عارضی اور تغیّر پذیر ہے۔

اگر کسی شخص نے اپنا مسلک الیغویت بنا لیا ہو تو اسے جھٹلانا ممکن نہیں لیکن یہ اسی صورت ممکن ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ صرف لذّت ہی قابلِ خواہش شے ہے اور اس کا ثبوت کہیں نہیں ملتا۔

عمومی لذّتیّت

اس سلسلے میں تین فلسفی قابلِ ذکر ہیں، بینتھم، مِل اور سجوک۔ ان کے نظریات ذیل میں درج کیے جاتے ہیں:-

(ا) بینتھم

بینتھم کہتا ہے کہ سوائے لذت کے اور کوئی شے قابلِ خواہش نہیں، اس لیے ہر انسان کا فرض ہے کہ وہ لذّت کی کثیر سے کثیر تعداد حاصل کرے۔ ایک لذّت کو دوسری پر فوقیت اور ترجیح دیتے وقت مندرجہ ذیل امور کا خیال رکھنا چاہیے:-

۱۔ شدت

۲۔ مدّتِ بقا

۳۔ دائرہ اثر

شدت سے مراد تکثیرِ لذت ہے، مدتِ بقا کا منشاء ہے کہ لذت دیرپا ہو، دائرۂ اثر اس امر کا مقتضی ہے۔ کہ ان اشخاص کی تعداد جو لذت سے بہرہ اندوز ہوں زیادہ سے زیادہ ہونی چاہیے۔ پس جو لذت شدید، دیرپا اور دائرۂ اثر میں وسیع ہو وہ یقیناً اس لذت سے بہتر ہوگی جو نسبتاً کم شدید اور دائرہ اثر میں کم وسیع ہوگی ۔

ان امور کے علاوہ مندرجہ ذیل خصائص کو بھی ملحوظِ خاطر رکھنا ضروری ہے:

۱۔ تیقن

۲۔ ثمر بخشی

۳۔ پاکیزگی

۴۔ قرب

جو لذت یقینی ہو وہ غیر یقینی سے بہتر ہے، جو لذت اور لذت کو پیدا کرے وہ بہتر ہے اس لذت سے جس کا ثمرہ کچھ نہ ہو۔ لذت کا الم سے پاک ہونا اس کی فوقیت کی نشانی ہے۔ علاوہ ازیں نو نقد نہ تیرہ اُدھار، قریبی لذت دُور کی لذت سے بہتر ہے ۔

سب ان خصائص کو اکٹھا کیا جائے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ لذت کو شدید، دیرپا، وسیع، یقینی، ثمر بخش، پاکیزہ اور قریب ہونا چاہیئے۔ پس عملی زندگی میں مستقل لذت کو عارضی لذت پر، وسیع تر لذت کو کم وسیع لذت پر، قریبی لذت کو دور کی لذت پر اور اس لذت کو جو الم سے منزہ ہو اس لذت پر جس میں الم کی آمیزش ہو ترجیح حاصل ہے ۔

بینتھم لذّت کے خصائص میں کیفیت کا ذکر مطلقاً نہیں کرتا، اس کا معیار مقدارِ لذّت پر مبنی ہے، لہٰذا اس کی تعلیم بہ نسبت انسانوں کے حیوانات کے لیے زیادہ موزوں ہے۔ چونکہ انسانوں میں عقل موجود ہے، وہ جسمانی، دماغی جمالیاتی۔ اخلاقی اور روحانی مسرّتوں میں تمیز کرتے ہیں۔ مقدار کا اطلاق صرف جسمانی لذات تک محدود ہے اور ہر مہذب سوسائٹی انھیں گھٹیا درجے کی لذّت سمجھتی ہے۔ اگر لذّات کا دائرہ صرف جسمانی لذات تک محدود ہے تو اخلاق۔ علم، فنونِ لطیفہ اور مذہب سے جو مسرّت حاصل ہوتی ہے، اس کا ذکر کہیں نہیں آئے گا ؎

لذّتیت کے حامیوں کو ایغویت کا حل ڈھونڈنے میں بڑی مشکل کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ بینتھم اس کے حل کے متعلق لکھتا ہے کہ چار اقسام کی تکالیف ہر فرد کو مجبور کریں گی کہ وہ خود غرضی کو خیرباد کہہ دے اور دوسروں کی لذّات کو اپنی لذات کے ہم قیمت سمجھے۔ یہ تکالیف طبعی، سیاسی، اخلاقی اور شرعی ہیں ؎

تکالیف جس انگریزی لفظ کا ترجمہ ہے، اس سے مراد "اخلاق میں وہ قوّتِ مؤثرہ ہے جو ہم کو اخلاق کی پابندی پر مجبور اور ان کا مکلّف بناتی ہے" افادی مصنّفین کے نزدیک تکالیف سے مراد ہر وہ شے ہے جو قوانینِ اخلاق کا موجب ہو، یعنی وہ تمام محرّکات جو آدمی کو اپنے فرائض ادا کرنے پر آمادہ کرتے ہوں ؎

جب لذّت یا الم کا موجب محض اقتضائے فطرت ہو اور ارادے کو دخل نہ ہو تو اس کو تکلیف طبعی کہتے ہیں، مثلاً شراب نوشی سے صحت کی بربادی،

جب قانونِ ریاست کو توڑا جائے تو مختلف سزائیں ملتی ہیں، ان کو تکالیفِ سیاسی کہتے ہیں۔ بعض اوقات بدکار کو برادری سے خارج کر دیا جاتا ہے، یہ تکلیف اخلاقی ہے، اگر لذّت یا الم کسی فوق الفطرت طاقت کی طرف سے ہو تو یہ شرعی تکلیف ہے۔ بینتھم کہتا ہے کہ ان تکالیف کی وجہ سے ہر فرد اخوانیت کو انفرادیّت پر ترجیح دے گا۔

لیکن یہاں پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو اخوانیت تکالیف کے زیرِ اثر پیدا ہو اُسے کون مستحسن کہے گا۔ جو اخلاق بیرونی اثرات کے تحت پیدا ہو وُہ سراسر بناوٹی ہوتا ہے اور اخلاقی خودروی کے منافی، ایسے دستورِ حیات کی بُنیاد جبر اور مقہوریت پر ہوتی ہے۔ اخوانیت کو ترجیح دینے کی وجہ سزاؤں کا خوف یا اجر کی توقع ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا اخلاق زندگی کی اقدار کا حامل نہیں ہو سکتا۔

(۲) مِل کی افادیّت

جان اسٹیورٹ مل بینتھم کی خامیاں رفع کرنے کے لیے بینتھم کے نظریے کو تین طرح سے تبدیل کرتا ہے:۔

۱۔ نصب العین میں ترمیم

مل کی پہلی اصلاح بینتھم کے نصب العین میں ترمیم ہے۔ وُہ کہتا ہے بنی نوعِ انسان کا مقصدِ حیات "بڑی سے بڑی تعداد کی بڑی سے بڑی مسرّت" ہے۔ مل کا لائحہ عمل یقیناً بینتھم سے بہت بہتر ہے، کیونکہ بڑی سے

بڑی تعداد سے اس کا مقصود صرف انسانوں کی زیادہ سے زیادہ تعداد نہیں بلکہ حیوانوں کو بھی اسی تعداد میں شامل کیا گیا ہے، لہٰذا اخلاقاً ہر فرد کا فرض ہے کہ وہ انسانوں اور حیوانوں کی فلاح و بہبود چاہیے اور ان کی مسرتوں کو بڑھائے ؂

مل اور بینتھم کی اپنی زندگیاں رفاہِ عامہ کے کاموں میں صرف ہوئیں چنانچہ گرین جو افادیت کا دشمن ہے اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ "جس فلسفے نے جدید دُنیا کی سب سے نمایاں طور پر خدمت کی ہے، اس کا نام افادیت ہے۔ افادیت نے پوری صراحت کے ساتھ اس امر کا اعلان کیا کہ بلا تفریق طبقہ و شخصیت نوعِ انسان کا فائدہ ہی ایک ایسا معیار ہے جس کو پیشِ نظر رکھ کر اطاعت و پابندی کے متعلق تمام مطالبات کی تحقیقات کرنی چاہیے۔ محض انسانی بہبود کا پاس وہ مہتم بالشان سبق ہے جس کی تعلیم ہم کو افادیت نے دی۔ ایک اور جگہ گرین لکھتا ہے " افادیت کی لذت پرستی سے خواہ جتنی غلطیاں پیدا ہوئی ہوں، لیکن معاشرتی و اخلاقی مصلحین کو اس کے علاوہ کوئی اور ایسا نظریہ نہ مل سکا جس میں اس حد تک حقانیت کے ساتھ فوری استعمال کی صلاحیت موجود ہوتی"۔ ان اقتباسات سے پتا چلتا ہے کہ گذشتہ صدی میں جو اصلاحات انگلستان میں ہوئیں، وہ نظریۂ افادیت کی مرہونِ منت ہیں ؂

یہ تو رہا افادیت کا عملی پہلو۔ منطقی لحاظ سے افادیت کا مقولہ بہت کمزور نظر آتا ہے۔ مل کہتا ہے کہ " بڑی سے بڑی مسرت بڑی سے بڑی تعداد کے لیے" اخلاق کا مثلِ اعلیٰ ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو

یہ مقولہ تناقض سے خالی نہیں۔ بعض اوقات بڑی سے بڑی تعداد میں بڑی سے بڑی مسرت کا حاصل کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ فرض کیجیے کسی آدمی نے دس روپے خیرات کی۔ اگر ان دس روپوں کو وہ دس حاجتمندوں میں بانٹ دے تو ہر ایک کو ایک ایک روپیہ مل جائے گا اور وہ اپنی ضروریات پوری کر سکیں گے، لیکن اگر ان ہی دس روپوں کو ایک ہزار اشخاص میں تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو مشکل سے دھیلا نصیب ہوگا جو ان کے لیے بے کار ثابت ہوگا۔ لہذا جو مسرت دس آدمیوں کو دس روپیہ کی تقسیم سے ہوتی ہے، وہ ہزار آدمیوں کو اسی رقم کی تقسیم سے نہیں ہوتی۔ اس مثال سے ظاہر ہے کہ بڑی سے بڑی مسرت تھوڑی مقدار میں حاصل ہوتی ہے۔ اگر تمام دنیا کی دولت سب انسانوں میں مساوی تقسیم کر دی جائے تو ہر شخص غریب نظر آئے گا اور مسرت کی مقدار جو دولت کی غیر مساوی تقسیم سے حاصل ہوتی ہے ضرور گھٹ جائے گی۔

اپنے نظریئے کو ثابت کرنے کے لیئے مل نے صوری طریقہ اختیار کیا ہے۔ اپنی کتاب افادیت کے چوتھے باب میں لکھتا ہے کہ "مسرتِ نامہ کے قابلِ خواہش ہونے کے حق میں یہی دلیل ہے کہ ہر شخص اپنے لیے ممکن الحصول مسرت کی خواہش رکھتا ہے اور یہ ایک ایسا واقعہ ہے جو نہ صرف ہمارے نظریے کا ممکن سے ممکن ثبوت ہے، بلکہ اس سے زیادہ کوئی اور ثبوت اس امر کے لیے درکار بھی نہیں ہو سکتا کہ مسرت خیر ہے، یعنی ہر شخص کی مسرت خود اس کے لیے خیر ہے اور اسی لیے عمومی مسرت جملہ انسانوں کے لیے خیر ہے"۔

اس بیان سے صاف نظر آتا ہے۔ کہ مل کی افادیت کا انحصار نفسیاتی لذتیت پر ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ صرف مسرت ہی خیر ہے اور ہر ذی شعور انسان فطری طور پر اس کا متمنی ہے۔ نفسیاتی لذتیت میں جو مغالطے ہیں ان کا ذکر کیا جا چکا ہے، انہیں دہرانے کی ضرورت نہیں۔ نفسیات جدید نے ہمیں بتلا دیا ہے کہ کردار کی محرک لذت نہیں، بلکہ جبلی اور اکتسابی میلانات ہیں جو فرداً فرداً یا اجتماعاً ہر فعل کی تہ میں کام کرتے ہیں۔

اس کے علاوہ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ مل کی رائے میں اگر تمام انسانوں کی مسرتوں کو اکٹھا کیا جائے تو اس سے مسرتوں کا ایک ایسا مجموعہ بن جائے گا جو انسانیت کی مسرتوں کے برابر ہو گا۔ اس ضمن میں پروفیسر ڈیوی لکھتا ہے۔ کہ "اگر زید، عمرو بکر وغیرہ کا فائدہ یکجائی یا مجموعی حیثیت سے اچھا ہے۔ تو اس سے یہ نتیجہ کیسے نکل سکتا ہے کہ ان سب کا فائدہ یا ان میں سے عمرو کے علاوہ کسی اور کا فائدہ خود عمرو کے نقطۂ نظر سے اچھا ہے، خصوصاً جب پہلے یہ فرض کیا جا چکا ہے کہ ہر شخص اپنا فائدہ چاہتا ہے۔ سب کے طالب سعادت ہونے سے لازم نہیں آتا کہ ہر شخص باقی سب کی سعادت کا بھی طالب ہے۔ پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ اس استدلال میں مغالطۂ ترکیب موجود ہے۔ مل فرض کر لیتا ہے کہ انفرادی مسرتوں کو جوڑ کر مجموعہ واحد بنایا جا سکتا ہے، لیکن یہ غلط ہے۔ وہ لکھتا ہے "یہ تو بالکل ایسا ہی ہو گا کہ چونکہ سو سپاہیوں میں سے ہر ایک کا قد چھ فٹ ہے۔ اس لیے پورے رسالے کا قد چھ سو فٹ ہے، حالانکہ یہ اس وقت درست ہو سکتا

ہے ۔ جب سارے سپاہی اُوپر تلے ایک دوسرے کے سر پر کھڑے ہو جائیں تو اس طرح مل کی دلیل بھی اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے کہ تمام انسانی نفوس تہ بر تہ جاکر مجموعۂ واحد بنا دیے جائیں، لیکن چونکہ جملہ انسانوں کو ملا کر کوئی شخصیت واحدہ نہیں بنائی جا سکتی۔ اس لیے اس کے لیے کوئی شے خیر بھی نہیں ہو سکتی، خیر تو کسی شخص کی خیر ہونی چاہیے تھی ۔

۲ - لذّات میں کیفیت کا فرق

بینتھم نے لذات کا موازنہ کرنے کے لیے جن امور کا ذکر کیا ہے ان میں کیفیت شامل نہیں ۔ مل اس کمی کو شدت سے محسوس کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے "اس امر کو تسلیم کرنا اصول افادیت کے عین مطابق ہے کہ لذت کی بعض اصناف بعض دوسری اصناف کے مقابلے میں زیادہ پسندیدہ اور بیش قیمت ہوتی ہیں۔ اور یہ مہمل اور بے معنی سی بات ہو گی کہ اور تمام چیزوں کا اندازہ لگاتے ہوئے جہاں کمیت کے ساتھ کیفیت کا بھی لحاظ کیا جاتا ہے، لذات کی تخمین محض کمیت پر منحصر سمجھی جائے۔" "اگر مجھ سے سوال کیا جائے کہ لذات میں اختلافِ کیفیت سے کیا مُراد ہے۔ یا ایک لذت کی حیثیت سے دوسری لذت کے مقابلے میں کثرتِ مقدار کے علاوہ لذت اور کس وجہ سے قیمتی ہوتی ہے۔ تو اس کا صرف ایک ہی جواب ممکن ہے یعنی کہ تقریباً ایسے تمام انسان جن کو دو لذتوں کا تجربہ حاصل ہے، اگر ایک کو دوسری پر قطعی ترجیح دیں، بلا لحاظ اس کے کہ اس میں ان کو کسی اخلاقی فریضے کا احساس ہو تو

ایسی لذت زیادہ پسندیدہ ہوگی۔ جو لوگ ان دونوں لذتوں سے اچھی طرح واقف ہوں، اگر ایک لذت کو دوسری کے مقابلہ میں اتنا بلند مرتبہ دیں کہ وہ قابل ترجیح سمجھی جائے۔ باوجود اس علم کے کہ مرجح لذت کے ہمراہ بے چینی کی مقدار بہت زیادہ ہے، نیز وہ اس کے لیے بھی تیار نہ ہوں کہ دوسری لذت کی کسی مقدار کی خاطر جسے وہ قدرتی طور پر حاصل کر سکتے ہوں پہلی کو ترک کر دیں۔ تو ہم اس مرجح مسرّت کو جو کمیت پر اس قدر فائق ہوتی ہے کہ اس کے مقابلے میں کمیت کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی، کیفی تفوق عطا کرنے میں حق بجانب ہیں"۔

اس اقتباس سے صاف پتا چلتا ہے کہ لذات ایک ہی نوع کی نہیں؛ چنانچہ حسی، دماغی، جمالیاتی، اخلاقی اور روحانی مسرتوں میں کمیت کا فرق نہیں، بلکہ کیفیت کا ہے۔ ہر سمجھدار انسان دماغی، جمالیاتی، اخلاقی اور روحانی مسرتوں کو حسی لذات پر فوقیت دیتا ہے۔ حیوانات اس قسم کی تمیز نہیں کر سکتے، وہ صرف کمیت سے متاثر ہوتے ہیں۔ انسان عقل رکھتا ہے، اس کے لیے کیفیت کا فرق کمیت سے زیادہ اہم ہے۔

مِل کی نفسیاتی تحلیل بالکل صحیح ہے۔ ہر لذت ایک ہی نوع کی نہیں ہوتی، روحانی مسرتوں کو حسی لذات کے مقابلے میں بہتر سمجھا جاتا ہے، خواہ لذت کی مقدار کم ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن مِل اس امر کو محسوس نہیں کرتا کہ کیفی فرق کا اعتراف لذتیت کے حق میں کس قدر مہلک ہے، اعلیٰ کیفیت والی لذت کی طلب حقیقت میں محض لذت کی طلب نہیں۔ اگر زید ایک شراب کو

دوسری پر ترجیح دیتا ہے تو محض خوشگواری کی بنا پر نہیں، وہ ذائقہ، خوش بُو اور سرور بخش خواص کو بھی دیکھتا ہے۔ چنانچہ راشڈل کہتا ہے کہ "لذت سے مراد ایک مجموعی حالتِ شعور ہے جو خوشگوار ہوتی ہے لیکن یہ ناممکن ہے کہ انسان کا شعور کسی لمحے میں فقط لذت ہی لذت سے معمور ہو اور اس کے علاوہ کوئی چیز اس کے ذہن میں موجود نہ ہو۔ شعور میں کسی نہ کسی چیز کا موجود ہونا لازمی ہے، وہ یا تو کسی قسم کا ذائقہ ہوگا یا بُو یا کسی شے کا ادراک ہوگا یا تفکر، یا جذبہ ہوگا یا ارادہ اور یہی چیز خوشگوار بھی ہوتی ہے۔ جس شخص کے دماغ میں خواہ ایک لمحے کے لیے ہی سہی لذت کے علاوہ کوئی اور چیز موجود نہ ہو، وہ ایک نادر قسم کا مخبوط الحواس شخص ہوگا۔"

"بینتھم کا خیال ہے کہ انسان لذّت کا طالب ہے، لیکن مِل کہتا ہے کہ صرف لذت کو طلب نہیں کیا جاتا، بلکہ خاص نوعیت کی لذت کو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کو بعض قوتیں ایسی ودیعت کی گئی ہیں جن کا مرتبہ حیوانی خواہشات سے بلند ہے۔ جب وہ ان قوتوں سے واقف ہو جاتا ہے تو پھر کسی ایسی شے کو ذریعۂ سعادت نہیں سمجھتا جن سے ان قویٰ کی تشفّی نہ ہو۔"

اب غور طلب امر یہ ہے کہ اگر انسانی خواہشات کا مطلوب خاص قسم کی لذّت ہے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ محض لذّت کو طلب نہیں کیا جاتا، بلکہ اس کی قسم بھی دیکھی جاتی ہے۔ لہٰذا لذّت کے علاوہ ان خصائص کی موجودگی بھی لازم ہے جو لذات کو کیفی تفوق بخشتی ہیں۔ جو چیز ایک لذّت کو

دوسری لذت سے ممتاز بناتی ہے وہ خوشگواری نہیں ہو سکتی، کیونکہ خوشگواری کی بنا پر تو ہر لذت برابر ہے۔ اسی وجہ سے لذتیت کے مخالفین کا خیال ہے کہ مل نے کیفی فرق تسلیم کر کے لذتیت کو سخت نقصان پہنچایا ہے۔

۳۔ باطنی تکلیف

بینتھم کی چاروں کی چاروں تکالیف کو مل نے تسلیم کر لیا ہے، لیکن وہ ان سب کو خارجی سمجھتا ہے اور محسوس کرتا ہے کہ جب تک کوئی تکلیف باطنی نہ ہو، بینتھم کے بیان کئے ہوئے نقائص رفع نہیں ہو سکتے۔ بینتھم کے خلاف اعتراض یہ تھا۔ کہ اس کی تکالیف تمام کی تمام خارجی اور بیرونی ہیں، لہٰذا جو اخلاق اُن کے زیرِ اثر نیک بنتا ہے وہ دراصل نیک کہلانے کا مستحق نہیں۔ نیک اخلاق کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی اندرونی جذبے کی وجہ سے پیدا ہو۔

مل جذبۂ ہم احساسی (SYMPATHY) کو بینتھم کی تکالیف اربعہ میں شامل کرتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اس جذبے کی بدولت ہر فردِ دوسروں کی لذات و آلام کا اندازہ کر لیتا ہے اور اسے ترغیب حاصل ہوتی ہے کہ دوسروں کے جذبات کو سمجھے اور ان کی مسرت کو وہی اہمیت دے جو اہمیت اپنی مسرت کو دیتا ہے۔ مل کہتا ہے کہ بیرونی تکالیف میں جب باطنی تکلیف شامل کر لی جائے تو ایغویت اور عمومیت کا جھگڑا مٹ جاتا ہے۔

پروفیسر میکنزی اس ترمیم کو بھی پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتا، وہ

کہنا ہے کہ باطنی اور خارجی تکالیف میں جو تفریق بل نے کی ہے وہ صحیح نہیں ایک لحاظ سے سب تکالیف باطنی ہیں، کیونکہ ان کا مقصد ذہن میں احساسِ الم پیدا کرنا ہے۔ دوسرے لحاظ سے سب کی سب خارجی ہیں، کیونکہ الم کا تعلق بیرونی قانون سے ہے جس کو ہماری ذات کا قانون نہیں کہا جاسکتا۔

علاوہ ازیں باطنی تکلیف کا تصوّر لذّتیت کے منافی ہے۔ لذتیت کا دعویٰ ہے کہ صرف لذت ہی لائقِ خواہش ہے۔ اب لذّتِ حسی تجربے کا نام ہے جو اعضائے حس کے ہیجان سے پیدا ہوتا ہے، لہٰذا اس کا انحصار خارجی حوادث پر ہے۔ اگر ہم احساسی کے جذبے کو باطنی تکلیف کہا جائے تو ہمیں خارجی اصولوں کو چھوڑ کر اندر کی طرف متوجّہ ہونا پڑتا ہے۔ بل یہ نہ سمجھا کہ باطنی اصول پر زور دینے سے وہ وجدانیت کے قریب آ پہنچتا ہے، کیونکہ ہم احساسی اور ضمیر میں چنداں فرق نہیں؛ پس بل اس ترمیم سے بھی لذتیت کو کمزور کر دیتا ہے۔

(۴) سجوک کی عقلیّتی افادیت

سیرنیت سے لے کر افادیت تک لذّتیت کی تاریخ پے در پے ناکامیوں کا مجموعہ ہے۔ سب سے اہم مسئلہ شخصی اور اناجی لذات کی تطبیق ہے۔ بینتھم اس کا حل تکالیف اربعہ میں ڈھونڈتا ہے، لیکن ناکام رہتا ہے۔ تکالیف کا خارجی ہونا اخلاق کو مصنوعی رنگ میں رنگ دیتا ہے۔ بل خارجیت کو دُور کرنے کے لیے ہم احساسی کا جذبہ داخل کرتا ہے، لیکن یہ نسخہ بھی کارگر ثابت

نہیں ہوتا، کیونکہ تکالیف خواہ خارجی ہوں یا داخلی، آخر تکالیف ہیں، اور اس لحاظ سے اخلاقی آزادی کے منافی ⁂

سجوک کا خیال تھا کہ جب تک لذتیت کی بُنیاد نفسیات پر ہے اس مسئلے کا حل ناممکن ہے، لہٰذا خامیوں کو دُور کرنے کے لیے محاذ بدلنا ضروری ہے۔ نفسیات کی بجائے لذتیت کا انحصار عقل پر ہونا چاہیے۔ یہی وجہ ہے کہ سجوک کے نظریے کو عقلیتی افادیت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس نے خود اس کا نام عمومی لذتیت رکھا تھا۔ وہ لکھتا ہے "افادیت سے وہ نظریۂ اخلاق مُراد ہے جسے سب سے پہلے بینتھم نے وضاحت کے ساتھ ایک مرتب نظام کی شکل میں پیش کیا۔ اس نظریے کی رُو سے وہی کردار بیرونی یا خارجی حیثیت سے بجا ہو سکتا ہے جس سے بحیثیت مجموعی یعنی تمام متعلق اشخاص کے نقطۂ نظر سے زیادہ سے زیادہ مسرت حاصل ہو۔ اگر ہم اس اصول اور اس اصول پر مبنی طریقِ اخلاق کا کوئی ایسا نام مثلاً عمومی لذتیت رکھیں تو ہمارا مطلب کسی قدر واضح ہو جائے"⁂

پروفیسر براڈ نے سجوک کے طریقِ استدلال کو اس طریقے سے پیش کیا ہے، وہ لکھتا ہے کہ لذتیت کو ثابت کرنے کے لیے سجوک رقم طراز ہے کہ وجدانی طور پر یہ امر بدیہی ہے کہ ہمیں خیر کو کثیر سے کثیر تعداد میں پیدا کرنا چاہیے۔ لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کن خصائص کی بنا پر کوئی واقعہ، شے، شخص یا صورتِ حالات فی نفسہٖ خیر کہلانے کی مستحق ہے؟ بادی النظر میں کئی ایسے خصائص نظر آئیں گے جو کسی شے کو باطنی خوبی بخشتے ہیں، مثلاً حسین

شخص کی باطنی خوبی حُسن کی وجہ سے قرار دی جا سکتی ہے اور تیز ذہانت کی باطنی خوبی تیزی کی بدولت کہی جا سکتی ہے، لیکن پروفیسر سجوک کہتا ہے کہ یہ سب مغالطہ ہے، دراصل سوائے نفسی کوائف کے کوئی شے ذاتی اور باطنی طور پر خیر نہیں۔ اور نفسی کوائف میں سے بھی صرف مسرت اور الم ہی خیر و شر کی تعیین کرتے ہیں۔ پروفیسر سجوک کا دعویٰ ہے کہ جب التباس اور ابہام کے تمام مواقع رفع کر دیے جائیں اور متبادل نظریوں کو انصاف سے دیکھا جائے۔ تو ہمیں اخلاقیاتی لذتیت سے اتفاق کرنا پڑتا ہے۔

عمومی لذتیت کے لیے پروفیسر سجوک دو ثبوت مہیا کرتا ہے: پہلا بدیہی اصولوں کے ذریعے سے اور دوسرا فہم سلیم کے اخلاق پر تنقید کرنے سے:-

پہلا ثبوت :-

(ا) پروفیسر سجوک کہتا ہے کہ بلاشبہ یہ ایک حقیقت ہے کہ عالمگیر خیر موجود ہے۔ اس کے عناصرِ ترکیبی وہ سب خیریں ہیں جو مختلف افراد اور ان کے نفسی کوائف میں پائی جاتی ہیں۔ عالمگیر خیر میں سوائے ان عناصر کے اور کوئی عنصر موجود نہیں۔

(ب) ہمارا فرضِ اوّلین ہے کہ عالمگیر خیر میں زیادہ سے زیادہ اضافہ کریں اور اس کا واحد طریقہ یہ ہے کہ جو خیریں نفوسِ انسانی میں موجود ہیں اُن کو زیرِ اثر لایا جائے۔ فردِ واحد کے خیر کو حاصل کرتے وقت اس حقیقت کو نہیں بھولنا چاہیے کہ وہ عالمگیر خیر کا جزو ہے اور اگر اس کا حصول عالمگیر خیر کو نقصان پہنچاتا ہے تو اسے ترک کر دینا چاہیے۔

(ج) سوائے لذّت انگیز تجربوں کے اَور کوئی شے باطنی خوبی نہیں رکھتی اور کسی تجربے کی باطنی قیمت کا اندازہ صرف مسرّت کی الم پر فزونی ہے ۔

(د) لہٰذا ہر فرد کا فرضِ اولین ہے کہ حتیٰ المقدور لذّت انگیز تجربوں کی شدّت اور مجموعی مقدار میں اضافہ کرے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ ہر فرد کی مسرّت کو ہمیں اپنے اعمال و کردار سے متاثر کرنا چاہیے، لیکن یاد رہے کہ ہر فرد کی مسرّت عالمگیر مسرّت کا جُزو ہے۔ اور اسے دوسرے فرد کی مساوی مسرّت پر کسی طرح بھی ترجیح حاصل نہیں، لہٰذا یہ ہرگز جائز نہیں کہ فرد یا جماعت کی مسرّت عالمگیر مسرّت کی تقلیل کا باعث بن جائے ۔

دُوسرا ثبوت :-

پروفیسر سجوک فہم سلیم کے اخلاق کا جائزہ لینے کے بعد اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اصولِ اخلاق جنہیں عقلِ سلیم وجدانی طور پر تسلیم کرتی ہے، وہ سَو فیصدی ان اصولوں کے مطابق ہیں جو معقول افادی صحیح سمجھتا ہے۔ جہاں عقلِ سلیم متذبذب نظر آتی ہے وہاں افادی دلائل واضح اور بیّن ہیں اور جو فیصلہ افادی بنا پر کیا جاتا ہے، اسے عقلِ سلیم قبول کرتی ہے۔ علاوہ ازیں اخلاقی مشکل کے وقت افادی اصُولوں ہی سے رہنمائی حاصل کی جاتی ہے۔ اگر مختلف نسلوں یا زمانوں کے اخلاقی اختلافات کو دیکھا جائے تو اس کا حل بھی افادیت ہی میں ملتا ہے ۔

پروفیسر سجوک کا مطلب یہ نہیں کہ ہمارے آبا و اجداد نے محنت اور تجربے سے ان افادی اصولوں کو حاصل کیا جو اب عقلِ سلیم کا حصّہ بن گئے

ہیں، لیکن یہ ضرور کہنا پڑے گا کہ جتنا پیچھے کی طرف جائیں اتنا ہی واضح ہوتا ہے کہ زمانۂ قدیم میں جب کردار کو سراہا یا بُرا خیال کیا جاتا تھا۔ تو اس کی وجہ صرف یہ ہوتی تھی کہ آیا وہ جماعتی مسرت میں اضافہ کرتا ہے یا کمی، لہٰذا شروع ہی سے عقلِ سلیم افادی اصُولوں پر کارفرما ہے۔ ابتدا میں افادیت غیر شعوری طور پر کام کرتی ہے، بعد میں ذہانت اور تجربہ کی پختگی سے شعوری بن جاتی ہے۔

متذکرہ صدر بیان سے ظاہر ہے کہ پروفیسر سجوک لذتیت اور بالخصوص عمومی لذتیت کو ثابت کرنے کے لیے نفسیات کا سہارا نہیں لیتا اور ہونا بھی ایسا ہی چاہیے۔ نفسیات اثباتی علم ہے، اس سے لمی اصُولوں کے لئے رہنمائی چاہنا مغالطہ ہے۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ مسرت کی تقسیم کے لیے اصُولوں کی ضرورت ہے اور یہ اصول نفسیات میں نہیں ملتے، اگر کہیں ملتے ہیں تو عقل میں۔ لذّتیت کو تین تعقلات کی ضرورت پڑتی ہے اور وہ ہیں حزم، احسان اور عدل۔

لذّتیت کے قدیمی حامی سیرینیہ تھے۔ لیکن انہوں نے عارضی اور قریبی مسرتوں پر زور دیا ہے اور ان ہی کو خیر عظمیٰ سمجھا ہے۔ عُمر خیام کی شاعری اس نظریے کی تفسیر ہے۔ ابیقوریہ نے عارضی اور وقتی مسرتوں کو چھوڑ کر "تمام زندگی کی مسرت" کو خیر برترین سمجھا ہے۔ اگر تمام زندگی کی مسرت کو حاصل کرنا مقصود ہو تو ہنگامی مسرّتوں کو بعض اوقات قربان کرنا پڑتا ہے۔ پروفیسر سجوک ابیقوریہ کا ہم خیال ہے۔ وہ کہتا ہے کہ صاحبِ عقل انسان

کی تشفی عارضی خواہشات کے پورا ہونے سے نہیں ہو سکتی، انہیں تو تمام زندگی کی مسرت درکار ہے۔ اصول حزم کا تقاضا ہے کہ وقتی اغراض اور خواہشات کو یوں منظم کیا جائے کہ تمام زندگی کی مسرت حاصل ہو۔

اصولِ حزم سے پروفیسر سجوک نے مستقل اور دیرپا مسرتوں کو وقتی اور عارضی مسرتوں پر فوقیت دی ہے۔ اس کے بعد وہ کوشش کرتا ہے کہ جو خلیج شخصی اور انامی مسرتوں کے درمیان حائل ہے، اسے دُور کیا جائے۔ حزم کی وجہ سے ہم اپنی مسرتوں کے متلاشی ہیں اور مستقل مسرتوں کو عارضی پر ترجیح دیتے ہیں۔ حزم کا تعلق صرف شخصی مسرتوں سے ہے، اِس لیئے وہ اصُول جو دوسروں کی مسرتوں کو طلب کرنے کی ہدایت کرے وہ کوئی اَور ہوگا، نیز وُہ اصول انسانی ذات کا حصّہ ہونا چاہیئے، ورنہ اس کی تعمیل ممکن نہ ہوگی۔ پروفیسر سجوک اس موقع پر مل اور بینتھم کی تعریف کرتا ہے۔ جنہوں نے اس ضمن میں ایک اصولِ زرّیں پیش کیا کہ "ہر فرد صرف ایک ہی سمجھا جائے اور کوئی شخص ایک سے زیادہ نہ سمجھا جائے"۔ یہ اصول ہمیں بتاتا ہے کہ احسان کا جذبہ پیدا کرنا چاہیئے، تاکہ دوسروں کی مسرّتوں کو اپنی مساوی مسرتوں کے ہم قیمت خیال کیا جا سکے۔ پروفیسر سجوک سمجھتا ہے کہ حزم اور احسان کی بدولت ہم لذتیت کی بہت سی مشکلات کو دُور کر سکتے ہیں۔

اخیر میں عدل کا اصُول آتا ہے۔ یہ جھگڑے کے وقت ثالث کے فرائض سرانجام دیتا ہے۔ یہ تنازعہ وقتی اور مستقل مسرّتوں میں بھی ہو سکتا ہے اور شخصی اور عمومی مسرتوں میں بھی۔ پروفیسر سجوک کو احساس تھا کہ معاشرے میں

اونچ منیچ ہے، اس لیئے مسرّتوں کو تقسیم کرتے وقت بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔ حزم کا تقاضا ہے کہ دُور کی مسرّتوں کو قریب کی مسرّتوں پر ترجیح دی جائے۔ لیکن ایسا کیوں کیا جائے؟ اس کا جواب اصولِ حزم سے نہیں ملتا۔ پھر اصولِ احسان کا فرمان ہے کہ دُوسروں کی مسرّتوں کو بھی طلب کرنا چاہیے، لیکن مسرّتوں کو کیسے تقسیم کیا جائے؟ اس کا جواب بھی احسان کے اصول میں نہیں ملتا۔ پروفیسر سجوک کہتا ہے کہ ان دونوں سوالوں کا جواب عدل کا اصول دیتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ کیوں اور کیسے مستقل مسرّتوں کو عارضی مسرّتوں پر فوقیت حاصل ہے۔ اور وہ کون سا اصول ہے جو معاشرے میں مسرّتوں کی تقسیم میں مدد دیتا ہے، پس حزم اور احسان کے علاوہ عدل کی بھی ضرورت ہے۔

پروفیسر سجوک نے لذّتیت کے انخوانی پہلو پر جو زور دیا ہے، اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید انغویت اس کے نزدیک ناقابلِ عمل لائحہ حیات ہے، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں۔ وہ انغویت اور عمومیت میں ملاپ پیدا نہیں کر سکا؛ اگر یہ باور کر لیا جائے کہ عالمگیر خیر موجود ہے تو بلاشک و شبہ یہ میرا فرض ہوگا کہ اسے فروغ دُوں اور جو خیر مجھ میں اور میرے نفسی کوائف میں موجود ہیں، ان کو عالمگیر خیر کا عنصر سمجھوں۔ اس حالت میں اگر میری مسرّتیں عالمگیر خیر کو کم کرتی ہوں تو انہیں ترک کر دینا چاہیے، لیکن انغوی یہاں پر اختلاف رائے رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ میری خیر بھی ایک چیز ہے اور تمہاری بھی لیکن عالمگیر خیر کا کوئی وجود نہیں، اس لیئے میرا فرض ہے کہ اپنی خیر کو انتہائی ترقی دُوں اور تمہارا فرض ہے کہ تم

اپنی خیر کو انتہائی ترقی دو۔ پروفیسر سجوک کہتا ہے۔ کہ اس میں کوئی منطقی تضاد نہیں، وہ صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ ایک قدم آگے بڑھتا ہے اور کہتا ہے کہ الف کو جو لگاؤ اپنے ذاتی تجربات سے ہے، وہ ب کے تجربات سے نہیں ہو سکتا، چنانچہ یہ تفریق اخلاقیاتی اعتبار سے بہت اہم ہے۔ پس پروفیسر سجوک محسوس کرتا ہے کہ یہاں پر دو اصول ٹکراتے ہیں اور دونوں ہی بدیہی ہیں، ایک طرف تو عقل مقتضی ہے کہ ہم خود اپنی بڑی سے بڑی لذت کے طالب ہوں اور دوسری طرف وہ تمام ذی حس مخلوقات کے لیے بڑی سے بڑی لذت کی طلب کو ہمارا فرض قرار دیتی ہے، حالانکہ یہ دونوں چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ اس تضاد کو پروفیسر سجوک "عقل عملی کی ثنویت" کہتا ہے۔ اسے دور کرنے کے لیے وہ مذہب اور خدا کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ایغوئی اپنی مسرتوں کو بالائے طاق رکھ کر دوسروں کی مسرتیں طلب کرے تو اُسے دوسری دنیا میں خدا کی طرف سے اجر ملے گا۔

اس قسم کی اپیلیں منطقی کمزوری پر دلالت کرتی ہیں۔ پروفیسر سجوک کا دعویٰ تھا کہ وہ لذتیت کو عقلی بنا کر چھوڑے گا، لیکن انجام بالکل برعکس ہوتا ہے۔

لذّتیت پر عام تنقید

پروفیسر میکنزی کے اعتراضات مندرجہ ذیل ہیں:-

۱۔ لذّت اور قیمت

لذتیت کے مطابق باطنی خوبیوں کی مالک صرف لذّت ہے، لیکن پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ لذّت بذاتِ خود کوئی قیمت نہیں رکھتی، البتہ اس کی مدد سے قیمت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ مقیاس حرارت کے ذریعے حرارت کا صحیح اندازہ ہو سکتا ہے اگرچہ مقیاس حرارت اور حرارت دو جُداگانہ چیزیں ہیں۔ اسی طرح لذّت کے ذریعے قیمت کا احساس ہو سکتا ہے، لیکن لذّت فی نفسہٖ کوئی قیمت نہیں رکھتی ⁂

۲۔ کیفیت لذّت

اگر ایک لذّت کا فرق دوسری سے محض کمی بیشی یا مقدار پر ہوتا تو ان کا موازنہ نہایت آسان تھا، لیکن مل کمیت کے فرق کے علاوہ کیفیت کا فرق بھی مانتا ہے، اس لیے لذّات کا باہمی مقابلہ قریب قریب ناممکن ہو گیا ہے گھوڑوں کا آپس میں موازنہ ہو سکتا ہے، لیکن گھوڑوں اور بھینسوں کا مقابلہ اگر ناممکن نہیں تو آسان بھی نہیں ⁂

۳۔ اقسامِ لذّت

ہر لذّت ایک جیسی نہیں، لذّت کو کہیں مسرّت اور کہیں سعادت کہہ دینا بھی ٹھیک نہیں۔ یہ تینوں الفاظ ہم معنی نہیں۔ لذّتی ان معنوں میں کوئی تمیز نہیں کرتے، حالانکہ لذّت کا لفظ اشتہا کی تسکین کے لیے استعمال کرنا چاہیے، مسرّت خواہشات کی تشفّی کے لیے اور سعادت رُوحانی اور ذہنی عوالم کی تسکین کے لیے۔ اشتہا، خواہش اور رُوحانی جذبات انسانی زندگی

کے مختلف مدارج کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان میں تفریق کی وجہ کمیت نہیں، بلکہ کیفیت ہے، لہٰذا ہر قسم کی تسکین کو لذّت کے نام سے پکارنا سخت بے انصافی ہے۔ ابتدا میں جبلّات اور اشتہات کا دور دورہ ہے، اس سے گزر کر خواہشات کا عالم آتا ہے اور بعد میں اقدار زندگی۔ ابتدائی منزل کے لیے لذّت، دُوسری کے لیے مسرّت اور آخری کے لیئے سعادت کا لفظ استعمال کر سکتے ہیں ۔

۴۔ لذت کو لذّت کی شے سے علٰحدہ نہیں کیا جا سکتا، اگر لذّات میں کیفی فرق ہے تو لذّت کا مفہوم مرکب شکل اختیار کر لیتا ہے۔ جب فلسفے کے مطالعے کو شراب نوشی سے افضل سمجھا جاتا ہے تو یہ فیصلہ محض لذّت کی مقدار پہ نہیں کیا جاتا، لذت کے اعتبار سے تو شراب نوشی یقیناً بہتر ہے۔ مل کہتا ہے۔ "بعض لذّتیں اوروں سے زیادہ مرغوب اور قابلِ قدر ہوتی ہیں انسان میں بعض ایسی قوّتیں ودیعت کی گئی ہیں۔ جن کا مرتبہ حیوانی خواہشات سے بلند ہے۔ جب وہ ان قوتوں سے واقف ہو جاتا ہے تو پھر کسی ایسی شے کو ذریعۂ سعادت نہیں سمجھتا جن سے ان قویٰ کی تشفّی نہ ہوتی ہو۔ شاید ہی کوئی شخص حیوانی خواہشات کی پوری تشفّی کے وعدے پر جانور بننے کے لیے تیار ہو۔ کوئی فہمیدہ، ذی علم، صاحب ضمیر یا حساس شخص احمق، جاہل، خودغرض اور دنی الطبع بننے کے لیے تیار نہ ہوگا، خواہ اسے یہ یقین دلا دیا جائے کہ احمق، جاہل یا دنی الطبع اپنی حالت میں اس سے زیادہ خوش ہیں"۔
اس اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہم صرف لذّت ہی کو نہیں چاہتے

بلکہ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ کس شے سے اس کا تعلق ہے یا اس سے کون سے قویٰ کی تسکین ہوتی ہے، پس لذت کو لذت کی شے سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ ہم ہمیشہ یہ دیکھتے ہیں کہ لذت کا منبع کیا ہے اگر یہ منبع گندا یا گھٹیا درجے کا ہے تو لذت بھی گھٹیا ہو گی اور اگر منبع بلند ہے تو لذت بھی اعلیٰ قسم کی ہو گی۔ اس خیال کو پروفیسر مور نامیاتی اکائی سے ظاہر کرتا ہے وہ لکھتا ہے کہ مثل اعلیٰ کی تشکیل مختلف عناصر سے ہوتی ہے۔ اور یہ سمجھنا کہ مثل اعلیٰ کی کل قیمت کا دارومدار کسی ایک عنصر پر ہے، خواہ وہ کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو، سخت غلطی ہے۔ مثلاً تصویر میں ایک رنگ بہت بھلا نظر آتا ہے، لیکن تصویر کی ساری خوبصورتی صرف اسی ایک رنگ پر موقوف نہیں، اگر باقی عناصر کو نکال دیا جائے اور صرف وہی رنگ تمام تصویر پہ چھڑک دیا جائے تو تصویر خوبصورت نہ رہے گی۔ یہی حال مثل اعلیٰ کا ہے۔ اس میں ایک جزو زیادہ اہم ہو سکتا ہے، لیکن مثلِ اعلیٰ کی ساری قدروقیمت اسی پر موقوف نہیں۔ مثل اعلیٰ میں لذت نہایت ضروری جزو ہو سکتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے عناصر کو نظر انداز کر دیا جائے۔ خود مل کی تحریر ظاہر کرتی ہے کہ ذی عقل انسان احمقانہ خوشیوں کو پسند نہیں کرتا، وہ لذت کے ساتھ لذت کی شے کو بھی دیکھتا ہے، لہٰذا لذتیوں کا یہ دعویٰ کہ بجز لذت کوئی اور شے قابلِ خواہش نہیں، بالکل غلط ہے۔

۵۔ کیا لذتوں کی میزان لگائی جا سکتی ہے؟

لذتیوں کے مطابق زندگی کا مطلوب صرف لذت کو حاصل کرنا نہیں، بلکہ

لذّتوں کے بڑے سے بڑے مجموعے یا میزان کا حصول ہے۔ پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ لذّتوں کا مجموعہ ایک بے معنی تصوّر ہے جیسے آدمیوں کا مجموعہ آدمی نہیں ہو سکتا، ویسے ہی لذّات کا مجموعہ لذّت نہیں ہو سکتا، لہٰذا لذّات کے مجموعہ کو مطلوب خواہش کہنا ٹھیک نہیں۔ اس کے علاوہ لذات کی جمع یا تفریق ممکن نہیں۔ کیا دو مساوی مسرّتیں مل کر دُگنی مسرّت پیدا کرتی ہیں؟ الف اور ب دونوں سیر کے شائق ہیں، اگر وہ اکٹھے مل کر سیر کریں تو اُن کی مسرّت دُگنی نہیں ہو گی، ممکن ہے گھٹ جائے یا دُگنی سے بھی بڑھ جائے۔ پھر الم کو عام طور پر نفی مسرّت خیال کیا جاتا ہے، لیکن یہ ٹھیک نہیں۔ بعض لوگ پہاڑوں پر چڑھنا اس وجہ سے پسند کرتے ہیں کہ غیر متوقع خطرات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور یہ چیز مسرّت کو بڑھاتی ہے۔ اگر زندگی مسلسل مسرّت ہو اور الم سے بالکل پاک ہو تو شاید مسرّت کا احساس ہی پیدا نہ ہو۔ اور نہ ہی اس سے لطف اُٹھایا جا سکے۔

۲۔ مادہ بلا صُورت

• کانٹ کا معیارِ اخلاق محض صوری تھا۔ اور مادے سے بالکل خالی۔ مادہ تو تجربے سے حاصل ہوتا ہے اور کانٹ تجربے کو کوئی وقعت نہیں دیتا۔ لذّتین نے اس کے برعکس غلطی کی ہے، وہ مادہ تو مہیا کرتے ہیں لیکن اصول کوئی پیش نہیں کرتے۔ پروفیسر میکنزی لکھتا ہے "لذتیت نے صورت کا مطلق لحاظ نہیں کیا، وہ ہماری خواہشات اور ان کی تشفی

کو محض ایک خام و بے صورت مادہ خیال کرتی ہے۔ اس کے نزدیک ہماری ہر احتیاج ایک دہانِ آز ہے اور اس کی تشفی کی لذّت قند کا ایک ڈلا ہے۔ جو اس دہان آز میں کسی نہ کسی طرح چلا جانا چاہیے ؛ غرض لذتیت کا نظریہ ایک مادہ بلا صورت ہے ؞

گیارھواں باب

معیار بصورتِ کمال

انسانی ذات کے عموماً دو عنصر بتلائے جاتے ہیں: ایک ادراک اور دوسرا احساس۔ کانٹ صرف ادراک کی اور لذتی صرف احساس کی تشفی چاہتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کانٹ اخلاقی صوریت میں گرفتار ہو جاتا ہے اور لذتی بلا صورت مادہ پیش کرتے ہیں۔ یہ دونوں نظریے ذات کے ایک جُزو کو لے لیتے اور دُوسرے کو نظر انداز کر دیتے ہیں یا اس کی کوئی اخلاقی قیمت نہیں سمجھتے، لہٰذا ان کی تعلیم ادھوری رہ جاتی ہے۔ اصل میں ہمارا کام تو انسانی ذات کی تسکین ہے۔ ایک حصّے کو لے لینا اور دُوسرے کو چھوڑ دینا کسی طرح بھی روا نہیں، ہمیں ساری شخصیت کو لینا اور اس کی تشفی کرنی چاہیے۔ لہٰذا چند اخلاقیین نے استکمالِ نفس یا تحقیقِ ذات کو زندگی کا مقصد قرار دیا ہے۔

اس خیال کو دو طرح پیش کیا گیا ہے

۱۔ ارتقائی جو مسئلہ ارتقا کی مدد سے معیارِ اخلاق کی تعیین کرتے ہیں۔

۲۔ ماہرینِ مابعد الطبیعیات نے تصوریت IDEALISM, سے کمالِ نفس کی تشریح کی ہے۔

پہلے ہم ارتقائیوں کے طریق پر غور کریں گے۔ ارتقار سے مراد ہر قسم کی ترقی بھی ہو سکتی ہے اور حیاتیاتی ترقی بھی جیسے چارلس ڈارون نے پیش کیا۔ ڈارون سے پہلے بھی لوگ ارتقا سے ناواقف نہیں تھے، وہ جانتے تھے کہ بیج ترقی کرتے کرتے درخت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور بچہ بڑا ہو کر جوان اور پھر بوڑھا ہو جاتا ہے مولانا رومؒ تو اسے کائنات کا بنیادی اصل سمجھتے ہیں، اُن کے خیال میں جمادات نے ترقی کی تو نباتات معرضِ وجود میں آئی، نباتات سے حیوانات اور حیوانات سے انسان پیدا ہوئے اور انسان ترقی کے مختلف مدارج طے کرنے کے بعد شاید کسی فوق البشر کی تخلیق کا باعث بنیں۔ لہٰذا ڈارون نے جو خیال پیش کیا ہے اس سے دنیا ناواقف نہ تھی۔ ڈارون کی شہرت کی وجہ یہ ہے کہ اس نے گونا گوں مشاہدات اور تجربات سے اس مسئلے کو خالص حکمیاتی طریقہ سے ثابت کیا اور جن اصولوں کے ماتحت ترقی ہوتی ہے انہیں نہایت واضح طریقے سے بیان کیا۔

ڈارون کے نزدیک جو ترقی ہم نباتات اور حیوانات میں دیکھ رہے ہیں وہ دو اصولوں کے تحت ہوئی:۔

۱۔ انتخابِ طبعی۔

۲- تنازع للبقا میں بقائے اصلح -

ہر جاندار شے ایک ماحول میں پیدا ہوتی ہے۔ اور وہیں سے اسے خوراک اور پانی دستیاب ہوتا ہے۔ اسی جگہ کی آب و ہوا اور دیگر جغرافیائی حالات سے موافقت اس کے لیے ضروری ہے؛ جو انواع ماحول سے یگانگت پیدا نہ کر سکیں وہ تنازع للبقا میں شکست کھا گئیں اور آخر کار نیست و نابُود ہو گئیں۔ سائبیریا میں ریچھ کا رنگ سفید ہوتا ہے اور افریقہ میں بھُورا، اس سے انہیں فائدہ یہ پہنچتا ہے کہ سائبیریا میں ریچھ برف کی مانند سفید ہونے کی وجہ سے دُور سے برف کا تودہ نظر آتا ہے اور افریقہ میں بھُورے رنگ کی مٹّی میں چھُپ جاتا ہے۔ دونوں ریچھوں کا رنگ ماحول کے مطابق ہے اور تنازع للبقا میں ممد و معاون ثابت ہوتا ہے۔

ڈاروِن کہتا ہے کہ ازمنۂ قدیم میں بہت سے جانور اور حشرات الارض پیدا ہوئے، ان میں سے بعض میلوں لمبے تھے اور بعض ہاتھی سے چار گُنا زیادہ جسیم تھے، اُن کے زندہ رہنے کے لیے بہت زیادہ خوراک اور پانی کی ضرورت تھی؛ چونکہ اس قدر خوراک مدّت مدید تک نہ مل سکی اور اُن کے جسم بھی بھاری بھر کم یا طویل ہونے کی وجہ سے زندگی کی دوڑ میں مفید ثابت نہ ہو سکے، لہٰذا وہ نیست و نابود ہو گئے۔

ارتقائی کہتے ہیں کہ ابتدا میں حیوانات اکثر برسرِ پیکار رہتے تھے، اس کی وجہ خوراک کی کمی تھی۔ جب ایک جگہ پہ بسنے والے جانور اپنے علاقے کی خوراک اور پانی ختم کر لیتے تو پڑوسیوں پر حملہ کر دیتے۔ ان لڑائیوں میں

وہی جانور کامیاب ہوتے جو حریفوں کے مقابلے میں دماغی یا جسمانی فوقیت رکھتے تھے۔ جو کمزور ہوتے وُہ فنا ہو جاتے، لہٰذا تنازع للبقا کا انجام بقائے اصلح تھا۔

ڈارون کے فوراً بعد مسئلۂ ارتقا کو تمام شعبوں میں استعمال کیا گیا۔ اس کی دسترس سے نہ معاشرہ بچ سکا، نہ علوم و فنون اور نہ اخلاق و کردار۔ بعض لوگ تو اس مسئلے کی وساطت سے صرف کائنات کی ترقی کا رُخ بتلانا چاہتے تھے، لیکن بعض لوگوں نے تو نظریۂ ارتقا کو تمام مسائل کی کنجی سمجھ لیا۔ ہر گتھی سلجھانے کے لیے خواہ اس کا تعلق اخلاق سے ہو یا سیاست سے، طبعیات سے ہو یا مذہب سے، مسئلۂ ارتقا کو استعمال کیا جاتا۔ جس طرح آج کل تجزیۂ نفس کو ہر شعبۂ زندگی میں استعمال کیا جاتا ہے، ویسے ہی گذشتہ صدی میں ارتقاء کو تمام زندگی اور کائنات پر حاوی خیال کیا جاتا تھا۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ اخلاق میں برابر ترقی ہوئی ہے اور کئی اخلاقی اصول تو اسی وجہ سے تعلیم کیے گئے کہ وہ ماحول سے مطابقت پیدا کرتے ہیں یا تنازع للبقا میں مفید ثابت ہوئے ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر اخلاقی مسئلہ کا نظریۂ ارتقاء کے ذریعے مطالعہ کیا جا سکتا ہے یا یہ کہ اخلاق کے بُنیادی اصُولوں یا خیر و شر کو سمجھنے کے لیے حیاتیاتی نظریۂ ارتقا ضروری او [illegible] ن ہے۔ ہاں اگر تاریخ اخلاق لکھنی ہو تو ارتقاء کے مفروضات یعنی انتخاب طبعی اور بقائے اصلح ضرور مفید ثابت ہو سکتے ہیں۔ اخلاقی رسوم اور دستور ہائے حیات کی

نشوونما، ان کا عروج و زوال شاید حیاتیاتی طریقہ پر سمجھا جا سکے، لیکن علم الاخلاق کا مرکزی مسئلہ یعنی خیر و شر کا علم اور مثلِ اعلیٰ کا تعیین اس طرح قطعی ناممکن ہے۔ نیک و بد کی تشریح ایجابی یا تواریخی علم سے محال ہے۔ حیاتیات سے یہ علم تو ہو سکتا ہے کہ کائنات اور خصوصاً جاندار اشیاء نے کیونکر ترقی کی۔ لیکن اس سے یہ پتا نہیں چل سکتا کہ یہ ترقی کس طرح ہونی چاہیے۔ ڈاکٹر مور کہتا ہے کہ جب تواریخی اور ایجابی علوم سے خیر کی توجیہہ یا تعیین کی جائے۔ تو یہ ایک مغالطہ ہے جسے فطرتیت کے نام سے یاد کیا جا سکتا ہے۔

ذیل میں ہم چند ایک مفکروں کا ذکر کرتے ہیں جنہوں نے ڈاروِن کے مسئلۂ ارتقا کو اخلاق میں استعمال کیا ہے۔

۱۔ ہربرٹ اسپنسر

ہم بیان کر چکے ہیں کہ مسئلہ ارتقاء کا موسس ڈاروِن ہے لیکن ڈاروِن بذاتِ خود علم الاخلاق میں کوئی دلچسپی نہ رکھتا تھا، وہ تو ایک ماہرِ حیاتیات تھا اور بس۔ جس شخص نے اس نظریے کو اخلاق میں فروغ دیا اور اسے اخلاق کی جان سمجھا وہ اسپنسر تھا۔ لہٰذا اسپنسر کا مطالعہ اخلاق اور ارتقا کے ربط کو احسن طریقے سے پیش کرتا ہے۔

پروفیسر للی نے اسپنسر کی تعلیم کو مجملاً یوں بیان کیا ہے:۔

۱۔ زندگی سے مراد اندرونی روابط کا بیرونی روابط سے موافقت حاصل کرنا ہے اور کردار سے مراد افعال کا غایات سے یگانگت پانا ہے۔

۲۔ نیک کردار زیادہ ترقی یافتہ ہوتا ہے اور بد کردار کم ترقی یافتہ ۔

۳۔ جو فعل غایات کے مطابق ہو وہ توسیعِ حیات کا موجب بنتا ہے ۔

۴۔ نیک زندگی خوشگوار احساسات یا لذات سے بھرپور ہوتی ہے، بُری زندگی الم کی زیادتی کا نام ہے ۔

۵۔ حقیقتاً زندگی میں انسان کو مسرت کی بیشی حاصل ہے ۔

۶۔ اخلاقی اقتدار کی وجہ سزا اور اذیت کا خوف ہے ۔

۷۔ ہر زمانے میں اخلاقی دستور کا انحصار حالات کے مطابق انتخابِ طبعی پر تھا، موجودہ زمانہ میں بھی ستائش کے لائق وہ کردار ہے جو جنگجویانہ ہونے کی بجائے صنعتی ہو ۔

۸۔ ہر شخص کو آزادیٔ رائے اور آزادیٔ فعل کا حق حاصل ہے، بشرطیکہ اس کا فعل اور رائے دیگر اشخاص کی مساوی آزادی میں مخل نہ ہو ۔

۹۔ ترقی یافتہ کردار کا تعلق فوری کی بجائے بعدی اغراض سے ہوتا ہے۔ فرض کا احساس اندرونی تکلیف ہے اور اسی کی وجہ سے بعدی اغراض کردار پر قابو پا لیتے ہیں ۔

جاندار اشیاء کے ارتقاء میں سپنسر کے نزدیک جو امر زیادہ اہم ہے، وہ ماحول سے مطابقت ہے ۔ یہی باعث ہے توسیعِ حیات اور فزونیٔ لذت کا اور یہی پیمانہ ہے خیر و شر کا۔ اسپنسر لکھتا ہے " اس پوری بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، اگر جاندار کی جان اور اس کی استعداد اپنے صحیح ماحول کے ساتھ ہموار و مناسب ہے تو وہ کمال سے زیادہ قریب ہے۔ پس انسان

جو عمل بھی کرتا ہے، وہ اس کو اپنے ماحول اور گرد و پیش کے اسباب کے مطابق بنا لیتا ہے۔ اور اپنی اور اپنی نوع کی زندگی کو زیادہ سے زیادہ خوش حال و خوش بخت کر لیتا ہے۔ یا وہ اپنے عمل کو اپنے ماحول کے مناسب نہیں بناتا اور اپنی اور اپنی نوع کی زندگی کو تنگ حال و بد بخت کر لیتا ہے، لہٰذا پہلی قسم کے اعمال کو نیک اعمال اور ان سے خوگر ہونے کو "حسن و خیر" اور دُوسری قسم کے اعمال کو بد اعمال اور اُن کے ساتھ خوگر ہونے کو "قبیح و شر" کہا جائے گا۔ اور جب بہت سے اعمال میں "لذت" کے ساتھ الم کی چاشنی بھی ہو تو بہترین اعمال وہ شمار ہوں گے جو "خالص لذت" سے نزدیک تر ہوں"۔

پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ ماحول سے مطابقت پا لینا کوئی خوبی نہیں۔ مطابقت تو ہزار طرح سے حاصل ہو سکتی ہے۔ جب انسان کا جسم خاک میں مل کر خاک ہو جاتا ہے۔ تو یہ بھی ایک قسم کا توافق ہے، لیکن ایسے توافق کو کبھی مثل اعلیٰ قرار نہیں دیا گیا۔ درحقیقت ہم موافقت کے خواہاں نہیں، اخلاقی رو سے وہی موافقت قابل قبول ہے جو اقدار کی حامل ہو اور نصب العینی زندگی کے حصول میں معاون و مددگار، لیکن جس ارتقار کا ذکر ڈارون اور اسپنسر کرتے ہیں، وُہ نصب العین کا پتہ نہیں دے سکتا۔ زندگی ضرور ترقی کرتی ہے، لیکن عین ممکن ہے کہ یہ اس کی ترقی کا طریقہ اخلاقی اعتبار سے بہترین نہ ہو۔ جب تک ہمیں نصب العین کا پتا نہ ہو ہم کیسے کہہ سکتے ہیں کہ حیاتیاتی ارتقا ٹھیک راستہ پر جا رہا ہے یا نہیں۔

اسپنسر کے خیال میں ترقی یافتہ کردار کی تین نشانیاں ہیں:۔

۱۔ زندگی کو وسعت دیتا ہے ۔

۲۔ وہ زندگی کو طول بخشتا ہے ۔

۳۔ وُہ لذّت آور ہوتا ہے ۔

اسپنسر کو چاہیے تھا۔ کہ وہ ثابت کرتا کہ جو کردار زندگی کو لمبا کرتا ہے، وہ اسے وسعت بھی دیتا ہے، اور خوشگوار بھی بناتا ہے، لیکن اُس نے ایسا نہیں کیا۔

محض طولِ حیات کسی کام کی شئے نہیں، بعض درخت ہزار سال زندہ رہتے ہیں، بعض کیڑے مکوڑے بھی لمبی عُمریں پاتے ہیں، لیکن طولِ حیات کی بنا پر انہیں انسان پر کوئی فوقیت حاصل نہیں۔ انسان کی زندگی خواہ چھوٹی ہو، لیکن اگر وہ نصب العینی ہے تو اس زندگی سے بہتر ہے جو لمبی ہونے کے علاوہ نشیب و فراز سے خالی اور دلچسپیوں سے معرّا ہے۔ اس کے علاوہ لمبی زندگی لازمی طور پر خوشیوں کی ضامن نہیں ہوتی۔ جب انسان کی عُمر ستر برس کی ہوجاتی ہے اس کے اعضاء ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، دماغ سست ہوجاتا ہے، طرح طرح کی بیماریاں گھیر لیتی ہیں، زندگی کے تفکرات پیچھا نہیں چھوڑتے تو یہ سب باتیں مل کر اس کی زندگی کو تلخ بنا دیتی ہیں۔ کوئی ہی شخص ہوگا جس کا بُڑھاپا جوانی سے زیادہ بامسرّت ہو، عموماً لوگ بڑھاپے میں دُکھی ہوجاتے ہیں اور بعض تو انقطاعِ حیات کی دُعائیں مانگتے ہیں ۔

توسیعِ حیات سے اسپنسر کی مُراد پیچیدہ اور پُر تنوع زندگی ہے زندگی سادگی سے جس قدر دُور ہو اسی قدر زیادہ ترقی یافتہ اور اخلاقی لحاظ سے

بہتر ہو گی۔ اس مقام پر معترض کہہ سکتا ہے کہ پیچیدہ زندگی پُر مسرت ہونے کی بجائے تکلیف دہ ہوتی ہے، اگر لذت مقصود ہو تو سادہ زندگی بسر کیجئے چنانچہ روسیو کہتا ہے کہ موجودہ زندگی کی بے چینیاں موجودہ تہذیب و تمدن کی رہینِ منت ہیں، اگر پُرسکون زندگی کی ضرورت ہو تو اپنے آبا و اجداد کی طرح سادہ اور فطری زندگی گذار لیے اور تہذیب حاضرہ کو خیرباد کہیے۔

نیز پیچیدہ زندگی طویل بھی نہیں ہوتی۔ جتنا انسان فطرت کے زیادہ قریب ہوتا ہے اتنا ہی زیادہ عرصے زندہ رہتا ہے۔ تصنع اور بناوٹ کی وجہ سے لوگ طبعی زندگی نہیں پاتے اور قبل از وقت وباؤں کا شکار ہو جاتے ہیں، اسپنسر کا یہ کہنا کہ ترقی یافتہ کردار غیر ترقی یافتہ کردار سے بہتر ہوتا ہے، قرینِ قیاس نہیں۔ کئی اقوام میں یہ خیال پایا جاتا ہے کہ ست جُگ کا زمانہ گذر چکا ہے اور اب تو کل جُگ ہے، جدھر دیکھو فسق و فجور نظر آتا ہے، آرام اور چین کسی کو نصیب نہیں۔ اگر موجودہ عالمگیر جنگوں اور ان کے وحشت ناک نتائج کو مدِنظر رکھا جائے تو کوئی شخص اسپنسر کا ہم خیال نہ نکلے گا۔ ان جنگوں کے اثرات اس قدر ہولناک اور دُور رس ہیں کہ عامی سے عامی انسان بھی ترقی یافتہ کردار کو معیارِ خیر قرار نہیں دے سکتا۔

بعض نیکیاں مثلاً عفت اور ہم احساسی زندگی کو لمبا کرتی ہیں لیکن ایسی نیکیاں بھی ہیں جو زندگی کو ختم کر دیتی ہیں مثلاً جنگ میں بہادری

اور ایثار کے کارنامے۔ شہری زندگی میں بھی ایثار کی مثالیں ملتی ہیں۔ اگر کسی مکان کو آگ لگ جاتی ہے تو کئی من چلے گھر والوں کو بچانے کی خاطر اپنی جانیں اس آگ کی نظر کر دیتے ہیں ؂

۲۔ سر لیسلی سٹیفن

سٹیفن نے اخلاق میں معاشری عضویہ کا خیال پیش کیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے نظریے کو معاشری صحت سے تعبیر کیا جاتا ہے ؂

سٹیفن کو سمجھنے کے لیے ہابس کا تذکرہ ضروری ہے۔ ہابس کے خیال میں ہر انسان فطرتاً خود غرض واقع ہؤا ہے اور ہر معاملے میں اپنا مفاد پیشِ نظر رکھتا ہے، حتیٰ کہ وہ رفاہِ عامہ کے کاموں میں دلچسپی لیتا ہے، اس وقت بھی اس کے ذاتی اغراض ہوتے ہیں۔ خود غرضی سے چونکہ تصادم اور بدامنی کا ڈر ہے، لہٰذا ریاست ایسے قوانین نافذ کرتی ہے جو خود غرضی کو جائز حدود میں رکھیں اور ملک میں ابتری نہ پھیلنے دیں ؂

سٹیفن اس نظریے کی مخالفت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ افراد کو خود غرض کہنا سراسر غلط ہے، ان کی مثال تو اعضائے جسمانی کی سی ہے، جس طرح اعضاء مل جل کر عضویہ کی خدمت کرتے ہیں۔ اور ان کا ذاتی مفاد کچھ بھی نہیں ہوتا۔ ویسے ہی افراد کو بھی مل جل کر رہنا اور سوسائٹی کی خدمت کرنی چاہیے۔ کیونکہ افراد کا مقصد جماعت سے جُدا نہیں۔ علاوہ ازیں جب عضو میں کوئی نقص آجاتا ہے تو عضویہ کی صحت برقرار نہیں رہتی، ایسے ہی جب افراد

اپنے فرائض میں کوتاہی برتتے ہیں تو معاشرے کا توازن قائم نہیں رہتا اور معاشری صحت بگڑ جاتی ہے ۔

وہ افعال جو معاشری توازن یا صحت کو بگاڑ دیں افعالِ بد کہلائیں گے، برخلاف اس کے جو صحت کو برقرار رکھیں، وہ اچھے یا نیک کہلائیں گے۔ پس خیر و شر کی کسوٹی معاشری توازن اور صحت ہے سٹیفن کے نزدیک اجتماعی توازن کو قائم رکھنے کی صلاحیت ہی نیکی ہے ۔

سٹیفن اور ہابس میں دو فرق ہیں :-

۱- ہابس کے نزدیک ہر فرد خود غرض ہے اور قوانین سے مجبور ہو کر اپنی خود غرضی کو دباتا ہے۔ سٹیفن اس کے برعکس کہتا ہے۔ کہ افراد کا کوئی ذاتی مقصد ہوتا ہی نہیں، وہ اعضائے جسمانی کی طرح معاشری عضویہ کی خدمت کرتے ہیں، لہٰذا افراد کو خود غرض کہنا خلافِ حقیقت ہے ۔

۲- ہابس سوسائٹی کو محض افراد کا مجموعہ سمجھتا ہے، لیکن سٹیفن کے نزدیک سوسائٹی عضویاتی نام ہے۔ جیسے عضویہ کے تمام عناصر کا آپس میں گہرا تعلق ہے، ویسے ہی افراد کا باہمی رشتہ گہرا ہے۔ سوسائٹی کو بجائے مجموعے کے اکائی یا تمام کہنا چاہیے ۔

تنقید

۱- سوسائٹی کو عضویہ کے مثل قرار دینا بالکل غلط ہے۔ یہ سچ ہے کہ سوسائٹی کے افراد میں بھی گہرا تعلق ہوتا ہے۔ اور اعضائے جسمانی میں بھی، لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ سوسائٹی عضویہ ہے اور افراد اس کے اعضاء

اس کی وجہ یہ ہے کہ اعضا کا کوئی ذاتی مقصد نہیں ہوتا، وہ تو صرف عضویہ ئے نظام کو برقرار رکھتے اور اسی کی غایت کو پورا کرتے ہیں، لیکن باوجود کسی جماعت کا رکن ہونے کے ہر فرد کا مقصدِ حیات اپنا ہے۔ جس کے لیے وُہ مختلف وسائل اختیار کرتا ہے، نیز اپنے اعمال کا ہر انسان جواب دِہ ہے، نہ کہ جماعت۔ مذہب بھی افراد ہی کو مستوجب جزا و سزا سمجھتا ہے نہ کہ معاشرے کو ٭

۲۔ سٹیفن کہتا ہے کہ معاشری صحت اور توازن اخلاقی مقاصد ہیں، لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ معاشری توازن یا صحت کو مثلِ اعلیٰ کیوں مانا جائے؟ ہر ریفارمر سوسائٹی کے پرانے نظام کا قلع قمع کر کے نیا نظام پیدا کرتا ہے۔ اگر اخلاق کا منشا جماعت کے موجودہ توازن کو قائم رکھنا ہے تو ترقی کے تمام راستے بند ہو جائیں گے ٭

۳۔ سٹیفن صرف طبعی کمال کو مقصدِ حیات کہتا ہے، حالانکہ ہمارا مقصد رُوحانی کمال ہے اور زندگی کے اعلیٰ اقدار کا حصول ٭

۴۔ دراصل حیاتیات کا تعلق "ہے" سے ہے نہ کہ "چاہیئے" سے، لہٰذا اخلاق کے متعلق اس سے رہنمائی چاہنا گمراہ کن طریقہ ہے ٭

۳۔ الیگزینڈر

الیگزینڈر نے بھی ڈارون کے انتخابِ طبعی، تنازع للبقا اور بقائے اصلح کے نظریوں کو علم الاخلاق پر منطبق کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تنازع للبقا حیوانات

کے افراد و انواع دونوں میں پایا جاتا ہے۔ چنانچہ ان میں سے بعض فنا ہو جاتے ہیں، اور بعض زندہ رہتے اور نسل کو بڑھاتے ہیں۔ اس کا نام بقائے اصلح ہے اور اس حرکتِ عمل کا نام انتخابِ طبعی ہے۔ یہی طریقۂ کار اخلاق میں بھی پایا جاتا ہے۔ یہاں بھی مختلف طریقہ ہائے زندگی بر سرِ پیکار ہیں۔ اور اس جنگ میں وہ طرزِ زندگی کامیاب ہوتا ہے جو خیرِ عام سے مطابقت رکھتا ہو موجودہ زمانے میں اینگلو امریکن بلاک اور رُوسی بلاک میں زبردست تصادم ہے، دونوں کی کوشش ہے کہ اس کے عقائد اور دستورِ حیات تمام کائنات پر چھا جائیں۔ اس جنگ میں نصرت و کامرانی صرف اس بلاک کو ہوگی جو انسانیت کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچا سکے۔ جانوروں کی جنگیں بعض انواع کو ختم کر دیتی ہیں اور بعض کو فروغ دیتی ہیں، اخلاق میں یہ جنگ افراد کی ذات کے اندر نہیں، بلکہ ان کی آرار اور عقول میں ہے۔ جب کوئی صاحبِ عقل و فکر اپنے گرد و نواح میں نقص پاتا ہے، مثلاً عورت کے ساتھ مرد کا سخت برتاؤ اور اس کو لونڈیوں کی طرح سمجھنا۔ تو اس طرزِ عمل کے خلاف آواز بلند اور اپنی رائے کا پروپیگنڈا کرتا ہے۔ لوگ اس کی مخالفت کرتے ہیں، لیکن وہ اس شور و غوغا کی مطلق پروا نہیں کرتا۔ آخر کار اس کی رائے آہستہ آہستہ دِلوں میں اُترتی جاتی ہے۔ اور لوگ اس کی صلاحیت سے متاثر ہو کر اس کی جانب مائل ہونے لگتے ہیں، اسی لیے الیگزینڈر کہتا ہے "احوالِ انسانی میں انتخابِ طبعی کی جنگ بذاتِ خود کمزور و نا اہل افراد کے خلاف نہیں، بلکہ ان کے اطوارِ زندگی اور نصب العین کے خلاف

ہوتی ہے۔ اس جنگ میں وہی اطوار غالب آتے اور قائم رہتے ہیں جو فلاحِ عامہ کے ضامن ہوں"۔

تنقید

۱۔ الیگزینڈر کہتا ہے کہ حیوانات کی بقا و فنا انتخابِ طبعی پر منحصر ہے اور یہی اصول اخلاقی تصورات اور احکام میں کارفرما ہے۔ جو اخلاقی اصول جماعت کے توازن کو قائم نہیں رکھ سکتے وہ فنا ہو جاتے ہیں، لیکن عملی زندگی میں اس خیال کی تائید نہیں ہوتی۔ ستی کی رسم کو لیجیے، یہ زندگی کو برقرار رکھنے کی بجائے اس کا خاتمہ کر دیتی ہے، پاکستان اور ہندوستان کی تقسیم کے وقت بھی اپنی عصمت بچانے کی خاطر کئی عورتوں نے دریاؤں اور کنوؤں میں چھلانگیں لگا دیں، لہٰذا اخلاقی تصورات اور قوانین کی بقا کا انحصار انتخابِ طبعی پر نہیں سمجھا جا سکتا۔

۲۔ حیاتیات کے اصول تاریخ اخلاق کے لیے تو مفید ثابت ہو سکتے ہیں لیکن علم اخلاق کے لئے بے کار ہیں۔ پروفیسر میکنزی کہتا ہے:۔

"ان (یعنی ارتقائیوں) کی تحقیقات سے اخلاقی زندگی کے نشو و نما پر روشنی پڑ سکتی ہے، لیکن اس سوال کا کوئی جواب نہیں ملتا۔ کہ یہ زندگی ہم کو کیوں اختیار کرنی چاہیئے؟"

۳۔ اخلاقی ارتقا اور حیاتیاتی ارتقا میں بڑا فرق ہے، ہکسلے لکھتا ہے "اخلاق ایسے کردار کا مقتضی ہے جو ہر اعتبار سے اس کامیابی سے مختلف

ہے جو تنازع للبقا کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ . . . اس کا رُجحان بقائے اصلح کی جانب نہیں، اس کا منشاء تو یہ ہے کہ تمام ممکن ذرائع سے جس قدر افراد بچ سکیں انہیں بچایا جائے۔ حیاتیاتی ارتقاء میں ضعیفوں اور کمزوروں کے لیئے کوئی جگہ نہیں، لیکن اخلاق کا تقاضا ہے کہ غریبوں اور کمزوروں کی مدد کی جائے اور اُنھیں اُبھارا جائے ⁂

گرین کا نظریۂ اخلاقیات

اس باب کے شروع میں ہم نے بیان کیا ہے کہ استکمالِ نفس کا مسئلہ دو راہیں اختیار کرتا ہے: ایک ارتقائی جسے اسپنسر، سٹیفن اور الیگزینڈر نے اختیار کیا، دوسری فلسفیانہ جسے گرین نے اپنایا۔ اوّل الذکر پر مفصل بحث ہو چکی ہے، اب ہم گرین کے نظریے کو لیتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ کس حد تک غیر غلطی کی تعیین کر سکا ہے ⁂

اخلاق اور فلسفے میں گرین کا استاد ہیگل تھا۔ اور ہیگل کا پیش رو کانٹ تھا۔ کانٹ صرف ادراک کے بل بوتے پر حکم اطلاقی کو وضع کرتا ہے اور جذباتی زندگی کو بے کار بلکہ مضر سمجھکر اسے کوئی وقعت نہیں دیتا اس طرح کانٹ عقل اور جذبے میں ثنویت پیدا کر دیتا ہے جس کا ازالہ ممکن نہیں؛

ہیگل عقل اور جذبے کی دوئی دُور کرتا ہے۔ وہ کانٹ کی طرح کہتا ہے کہ کائنات کی حقیقت رُوح یا فکر ہے اور اس لحاظ سے دونوں تصوریتی یا عقلیتی ہیں، لیکن ہیگل یہیں پر بس نہیں کرتا، اس کے خیال میں

کائنات کی حقیقت جسے وہ رُوح کہتا ہے، ارتقائی منازل طے کرتی ہوئی زیادہ سے زیادہ صاف اور واضح ہوتی جاتی ہے۔ اور بالآخر انسانیت کی منزل پر پہنچ جاتی ہے، یہی اس کی معراج ہے ؛

اس تدریجی ترقی کے لیے معاشرے کا وجود از بس ضروری ہے۔ معاشرتی تمدنی، سیاسی اور مذہبی ادارے رُوح کی ترقی کے لیے ضروری فضا اور ماحول پیدا کرتے ہیں۔ لہٰذا عقل اور جذبے یا صورت اور مادے میں کوئی تضاد نہیں، دونوں لازم ملزوم ہیں۔ عقل کی ترقی مادی ماحول کے بغیر ناممکن ہے۔ جو دُوئی کانٹ نے انسانی ذات کے دو پہلوؤں میں پیدا کی تھی وہ اس طرح رفع ہو جاتی ہے ؛

گرین اس نظریہ سے بہت متاثر ہوا۔ اور اس نے اسے انگلستان میں شہرت دی ؛

گرین مندرجہ ذیل تعقّلات کو اخلاق کے لیے ضروری خیال کرتا ہے:۔

۱۔ خود شعوری

درحقیقت گرین کا نظریہ ارتقائی اور افادی اخلاقیات کے خلاف بطور ردِ عمل پیدا ہوا۔ ارتقائی اور افادی مصنّفین زندگی کا مطالعہ تاریخی حیثیت سے کرتے ہیں، اور فطری اصولوں سے اخلاق کی تشریح کرتے ہیں۔ گرین سمجھتا ہے کہ یہ طریقہ اخلاق کی امتیازی شان کے خلاف ہے اور اسے فطری علوم کے تابع بنا دیتا ہے۔ گرین چاہتا ہے کہ اخلاق کو سمجھنے کے لیے

طبعی اصولوں کی ضرورت محسوس نہ ہو۔ وہ کہتا ہے کہ انسان اور حیوان کا مایہ الامتیاز خود شعوری ہے ۔ حیوانوں میں یہ چیز نہیں پائی جاتی، لہٰذا جو خصوصیت صرف انسان میں پائی جاتی ہے اور انسان اور حیوان کے درمیان فصل ہے، اسی کو متحقق کرنا یا کمال تک پہنچانا ہمارا اخلاقی فرض ہے۔ گرین کا دعویٰ ہے، کہ ہر مخلوق کا نصب العین اس کی ذات میں موجود ہے اور وہیں سے متعین ہوتا ہے۔ مثلاً جانوروں میں اشتہات ہیں اوراک اور عقل بالکل نہیں، لہٰذا ان کا نصب العین اشتہات کی تشفی ہے اور بس۔ انسان کا خاصہ عقل اور ادراک ہے، اس لئے اس کا نصب العین اشتہات کی تسکین نہیں، کیونکہ اشتہات سے بالاتر عنصر اس کی ذات میں موجود ہے جسے عقل کہتے ہیں، یہی اس کا طرۂ امتیاز ہے۔ پس اس کو مکمل کرنا انسان کا فرضِ اولین ہے۔ گرین یہ نہیں چاہتا کہ اشتہات اور خواہشات کو پس پشت ڈال دیا جائے ۔ یا ان کو کچلا جائے۔ وہ رہبانیت کی تعلیم نہیں دیتا۔ اس کا منشا ہے کہ خواہشات کو مناسب حدود کے اندر رکھا جائے۔ ان کی تشفی بھی جائز ہے، لیکن صرف اس حد تک کہ وہ عقل یا رُوح کے راستے میں مخل نہ ہوں۔ گرین اپنے نظریئے کا نام استکمالِ نفس یا وصولِ ذات رکھتا ہے، کیونکہ اس کا منشار مکمل ذات کی تشفی ہے، عقل اور جذبے دونوں کی۔ عقل چونکہ انسانوں کا خصوصی نشان ہے، اس لیے اس کی تشفی جذبات کے مقابلے میں افضل ہے۔

گرین اور اسپنسر دونوں استکمالِ نفس کے حامی ہیں، لیکن ان کا

مفہوم ایک نہیں ۔ اسپنسر کے نزدیک کمال سے مراد ماحول سے مطابقت ہے، گرین کمال سے انسانی شخصیت کا ارتقا اور عروج مراد لیتا ہے۔ علاوہ ازیں اسپنسر ہمیشہ ماضی کی طرف دیکھتا ہے۔ حیاتیاتی اصول صرف آغاز کو بتا سکتے ہیں، منتہائے مقصود کا پتا نہیں دے سکتے۔ گرین ہمیشہ انجام اور غایت کو مدنظر رکھتا ہے۔ وہ مستقبل کو دیکھتا ہے کیونکہ مقاصد کا تعلق زمانۂ ماضی سے زیادہ زمانۂ مستقبل سے ہوتا ہے۔ چونکہ علم الاخلاق مقصدی علم ہے اس لیے اس کے آغاز کا جاننا اتنا ضروری نہیں جتنا انجام کا جاننا ضروری ہے۔

۲۔ حقیقی اور مستقل خیر

گرین جنسی لذات کو عارضی اور وقتی قرار دیتا ہے۔ ان کی تشفی حیوانات کا نصب العین تو ہو سکتا ہے، لیکن ذی عقل انسانوں کو مستقل خیر کی ضرورت ہے جس کا تعلق بجائے جنسی لذات کے عقل اور روح سے ہے ان کی مسرتیں حقیقی اور مستقل ہیں:۔

گرین کہتا ہے کہ مستقل خیر کو سوشل فضائل میں ظاہر ہونا چاہیے۔ اور یہ اس کی تعلیم کا تعمیری پہلو ہے۔ اس کے علاوہ خیر حقیقی کو جنگلوں یا پہاڑوں یا غاروں میں نہیں ڈھونڈنا چاہیے بلکہ سوسائٹی میں رہ کر اور اس کے اداروں میں شریک ہو کر حاصل کرنا چاہیے۔ اس خیال سے پتہ چلتا ہے کہ گرین نے ہیگل کی شاگردی کو کیسے نباہا ہے۔ اور ادراک اور احساس میں

یگانگت پیدا کی ہے ٭

۴۔ خیرِ مشترک

گرین استکمالِ نفس کو خیرِ مشترک بھی کہتا ہے وہ کہتا ہے کہ ہمارا مدعا انسانی فطرت کی تکمیل ہے اور انسانی فطرت تمام انسانوں میں موجود ہے، لہٰذا فرد اپنی ذات کی تکمیل کی خاطر معاشرے کا محتاج ہے۔ بنابریں شخصیت کا استکمال تب تک ممکن نہیں جب تک سوشل فرائض کو ادا نہ کیا جائے۔ اگر کوئی فرد معاشرے سے باہر رہ کر اپنی ذات کا ارتقا چاہتا ہے تو یہ ممکن نہیں۔ ترقی کی بجائے اس کی ذات زوال کی طرف چلی جائے گی اخلاقی ترقی کے لیے ضروری ہے کہ ہر فرد اپنے آپ کو جماعت میں مدغم کرے، اور سوشل مفاد کو مدِنظر رکھے۔ گرین کا خیال ہے کہ نصب العینی زندگی کے لیے ضروری ہے۔ کہ ہر فرد اپنے کنبے یا مذہبی جماعت یا ملک و ملت کی بہبود کے لیے دن رات محنت کرے۔ با اخلاق زندگی کا اگر نمونہ ڈھونڈنا ہو۔ تو مصلحانِ قوم کو دیکھنا چاہیئے جو سوسائٹی کے لیے شبانہ روز محنت کرتے ہیں اور اسے بہتر بناتے ہیں۔ یہ ایثار ہی گرین کے نزدیک خودیافتگی کا ذریعہ ہے ٭

گرین کی تحریروں میں صوفیانہ رنگ بھی موجود ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ ہر ذی شعور انسان ذاتِ الٰہی کا پرتو یا جزوی اعادہ ہے، لہٰذا ہمارا اخلاقی نصب العین اس ذات کو پانا ہے جو خدا کا مظہر ہے پس انفرادی

خیر کی کچھ حقیقت نہیں۔ خیر کا تعلق عالمگیر شعور یا نفس سے ہے لہٰذا ہر فرد صرف عالمگیر خیر کا ہی متمنّی ہو سکتا ہے۔ گرین کہتا ہے کہ ہر انسان کو اس کی عقل مجبور کرے گی کہ وہ انفرادی خیر کو چھوڑ کر صرف خیرِ مشترک ہی کو طلب کرے ❖

گرین کے نظریے کی خوبیاں

۱۔ علم الاخلاق میں فرد اور جماعت کا مسئلہ بڑی اہمیت رکھتا ہے حامیانِ لذتیت جماعت کو افراد کا مجموعہ کہتے ہیں، اس طرح فرد اور جماعت میں کوئی رابطہ اتحاد قائم نہیں کیا جا سکتا۔ مِل، بینتھم اور سجوک نے ایغویت اور عمومیت کی گتھیاں تکالیف کی بنا پر سلجھانے کی کوشش کی، لیکن ناکام رہے۔ ارتقائیوں نے جماعت کو عضویہ تصوّر کر کے افراد کی حیثیت اعضاء جیسی کر دی جس سے افراد کی انفرادیت ختم ہو گئی۔ گرین اس مسئلے کا حل خیرِ مشترک میں پیش کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ ذات کی تکمیل کے لیے معاشرے کا وجود ضروری ہے۔ انفرادی اور عالمگیر خیر میں کوئی تضاد نہیں اور ایغویت اور اخوانیت متعارض اصول نہیں ❖

۲۔ گرین نے کانٹ کی خامیوں کو بھی دُور کیا ہے۔ کانٹ ادراک اور احساس میں تعلق نہیں پیدا کر سکا، اس کی اخلاقیات اسی وجہ سے صوری اور منطقی رہ گئی۔ گرین شخصیت کو اخلاقی زندگی کا مرکزی تصوّر مانتا ہے اور کہتا ہے کہ ذاتِ عقلی کا رابطہ معاشرے سے ہے، اس کی تکمیل ویرانے میں نہیں ہو سکتی۔

ہر فرد کے لیے ضروری ہے کہ وہ سماج کے کاموں میں حصہ لے اور اپنے فرائض تن دہی سے سرانجام دے ۔

نقائص

۱۔ گرین نے استکمال نفس پر بہت زیادہ زور دیا ہے، معترضین کہتے ہیں کہ نفس کی تکمیل یا اثباتِ ذات پر اس قدر زور دینا انفرادیت کے مساوی ہے ۔

۲۔ گرین کو مندرجہ بالا نقص کا احساس تھا، لیکن وہ کہتا تھا کہ انفرادی ذات عالمگیر ذات کی جھلک ہے یا جزوی طور پر اعادہ ہے۔ لہٰذا کسی انسان کے لیے خود غرض ہونا ممکن نہیں۔ اس جواب کو کافی نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ اس سے ایک اور اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ اگر فرد کی حقیقت صرف یہی ہے کہ وہ عالمگیر ذات کا پرتو یا جزوی اعادہ ہے تو اس کی اپنی شخصیت صفر کے برابر ہو گی اور وہ کسی فعل کا ادا نہیں کر سکے گا۔ جو لوگ انسان کو نورِ الٰہی کا مظہر کہتے ہیں وہ افراد کو مالک و مختار ثابت نہیں کر سکتے ان کے استدلال کے مطابق صرف ذات الٰہی ہی حقیقت ہے، باقی سب اشیاء جن میں انسان بھی شامل ہیں صرف مظاہر ہیں۔ اور قدر و قیمت سے خالی۔ اگر عالمگیر ذات ہی حقیقت رکھتی ہے اور باقی ہر شے اس کا پرتو ہے تو کوئی انسان بھی فاعلِ خود مختار نہیں ہو سکتا۔ اس کی جدّ و جہد بے معنی اور اس کے افعال بے ثمر ہونگے ۔

۳۔ اس کے علاوہ نفسِ الٰہی ہر لحاظ سے کامل اور مکمّل ہے، اثباتِ نفس یا استکمالِ نفس کا تصور اس کے شایاں نہیں جو شے ازل سے ہی مکمل ہو اور کمال تک پہنچی ہوئی ہو اسے استکمالِ نفس کی حاجت نہیں۔ گرین اور ہیگل کہتے ہیں کہ نفس اللہ اپنی ارتقائی منازل معاشرے میں طے کرتا ہے لیکن معاشرہ اور اس کے ادارے زمان و مکان کے مقتضی ہیں۔ لیکن نفس اللہ زمان و مکان سے ماورا ہے، لہٰذا نفس اللہ اپنے ارتقائی منازل اس ماحول میں طے نہیں کر سکتا جو زمان و مکان کا پابند ہو ؁

۴۔ گرین نے انفرادیت اور اجتماعیت کا مسئلہ جس طرح سے حل کیا وہ بھی قابلِ اعتراض ہے۔ وہ کہتا ہے ہر شخص کی عقل اسے مجبور کرے گی کہ وہ خیرِ مشترک کو طلب کرے اور انفرادی خیر کو ترک کر دے، لیکن عملی زندگی اس کے مخالف نظر آتی ہے۔ بسا اوقات عقل خود غرضی کی ترغیب دلاتی ہے۔ سیاسیات اور تجارت میں عقل ہی افراد کو خود غرض بناتی ہے۔ تاریخ کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ انسانوں کی خود غرضیاں جنگوں کا موجب بنتی ہیں۔ اور ان خود غرضیوں کو عقل کی تائید حاصل ہوتی ہے ؁

ہم اس فصل کا خاتمہ اسپنسر اور گرین کے موازنے پر کرتے ہیں:۔

۱۔ اسپنسر اور گرین دونوں کمالِ نفس کو نظریۂ اخلاق مانتے ہیں ؁

۲۔ اسپنسر کے نزدیک استکمالِ نفس کا منشا طولِ حیات ہے، گرین اس سے ذاتِ عاقلہ کا اثبات مراد لیتا ہے، اسپنسر کا نظریہ حیاتیات پر مبنی ہے، گرین کا مابعد الطبیعیات پر ؁

۳ سپنسر کا طریقہ اثباتی اور تشریحی ہے ۔ وہ اخلاق کے آغاز اور ابتدا کو دیکھتا ہے اور سمجھتا ہے کہ اس کے بغیر خیر و شر کی تعیین ممکن نہیں ۔ بخلاف اس کے گرین کا نظریہ غائی ہے ، وہ غایت اور انجام کو مرکزی حیثیت دیتا ہے ۔ گرین کی اخلاقیات میں نصب العین کو آغاز اور ابتدا کی نسبت زیادہ اہمیت حاصل ہے ؛

۴ اسپنسر کے نظریے میں ادراک کو اہم حیثیت حاصل نہیں ، وہ کمال کے حیاتیاتی پہلو پر زور دیتا ہے ، لیکن گرین اپنے نظریۂ استکمالِ نفس میں ادراک کو نمایاں حیثیت دیتا ہے اور ساتھ ساتھ احساس کے حقوق بھی تسلیم کرتا ہے ، اس کا خیال ہے کہ انسانی ذات کو کمال حاصل کرنے کے لیے معاشرے اور اس کے اداروں کی ضرورت ہے ، تارک الدنیا ہو کر اخلاقی کمال حاصل نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی خواہشات کو کچل کر نصب العینی زندگی مل سکتی ہے ؛

۵ - اسپنسر کا شمار لذتیین میں ہوتا ہے ۔ جہاں مل اور بینتھم لذتیت کا ثبوت نفسیات سے دیتے ہیں ، وہاں اسپنسر اس کا ثبوت حیاتیاتی ارتقا سے دیتا ہے ۔ اسپنسر کہتا ہے کہ ترقی یافتہ اخلاق حیات کو طول اور وسعت دینے کے علاوہ لذت آور بھی ہے ، لہٰذا نیک کردار کا لذت بخش ہونا بھی ویسا ہی ضروری ہے جیسا زندگی کو وسعت دینا اور لمبا کرنا ۔ گرین اپنے نظریے میں لذت کو اہمیت نہیں دیتا ، وہ کہتا ہے کہ مسرت کا تقاضا ذاتِ عاقلہ کی تشفی ہے نہ کہ ذاتِ حسی کی ؛

بارھواں باب

معیار بصورتِ قدر

ہم معیار اخلاق کا مطالعہ لذّت، قانون اور کمال کی صُورت میں کر چکے ہیں۔ ہر نظریے میں خوبیوں کے ساتھ نقائص بھی موجود ہیں۔ کانٹ صرف ادراک کی تشفی چاہتا اور احساس کو نظر انداز کر دیتا ہے، لذتی اس کے برعکس احساس کو منتخب کر لیتے اور ادراک کو نظر انداز کر دیتے ہیں، کمال کے مدعی کمال کی تعریف نہیں کرتے اور نہ یہ بتاتے ہیں کہ انسانی کمال کن اوصافِ حمیدہ کا نام ہے ×

ان کمزوریوں کی وجہ سے مسائلِ اخلاق کو نئے زاویوں سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ اگر ہم پُرانی ڈگر سے ہٹ کر کسی مسئلے پر غور کریں تو اس کا حل پا لیتے ہیں۔ اس خیال کو مدِ نظر رکھ کر قیمت یا قدر کا تصور پیش کیا گیا ہے، تاکہ خیر و شر کو نئے طریقے سے سمجھ سکیں۔ اس نظریے کی حمایت میں دو وجوہات پیش کی جا سکتی ہیں :-

۱۔ علم الاخلاق کا تعلق انسانی اقدار سے ہے، لہٰذا مثلِ اعلیٰ کا تصور بھی اقدار کے ذریعے پیش کرنا چاہیے۔

۲۔ کوئی ماہرِ اخلاق مسرت کو اور کوئی قانون یا کمال کو زندگی کا نصب العین قرار دیتا ہے اور دلیل میں کہتا ہے کہ اس کا معیار اقدار کی کثیر سے کثیر تعداد کو پیدا کرتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اقدار کا تصور اخروی ہے۔ اب اگر مختلف معیاروں کو اقدار سے پرکھنا ہے۔ تو کیوں نہ خیر و شر کو قیمت یا قدر سے سمجھا جائے؟

تخیلِ قیمت

قیمت کا لفظ عموماً اقتصادیات میں استعمال ہوتا ہے۔ وہاں اس کا مفہوم احتیاجات کی تشفی ہے۔ انسان کی احتیاجات بے شمار ہیں۔ اسے کھانے کے لیے خوراک، پہننے کے لیے کپڑا اور رہنے کے لیے گھر کی ضرورت ہے، اس کے علاوہ سینکڑوں اور ضروریات ہیں۔ جو شے ان احتیاجات کو پورا کرے اس کی قیمت ہے۔ اقتصادیات اخلاقی پہلو کو نظر انداز کر دیتی ہے مثلاً شراب نوشی برا فعل ہے، لیکن شراب چونکہ شرابی کی ضرورت کو پورا کرتی ہے، اس لیے قیمت رکھتی ہے، لہٰذا جو شے ضروریات کو پورا کرے چاہے وہ اخلاقاً بری ہو یا بھلی، اقتصادی طور پر قیمت کی حامل ہے۔ قیمت کو عام طور پر روپے میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ اور روپیہ یا اور کوئی سکہ جو شرح مبادلہ کو ظاہر کرے، اقتصادی قیمت کو ظاہر کرتا ہے۔ ظاہر ہے قیمت کا یہ تصور عرضی یا آلی ہے۔ روپیہ پیسہ، اناج، کپڑے اور گھر وغیرہ اس لیے

قیمت کے اہل سمجھے جاتے ہیں کہ وہ انسانی آرام و آسائش کا ذریعہ یا آلہ بنتے ہیں، لہٰذا وہ بذاتِ خود کسی قیمت کے مالک نہیں اوپر کی مثال میں اگر کوئی چیز ذاتی اور باطنی قیمت کی ہو سکتی ہے تو وہ آرام و آسائش ہے جس کی خاطر روپیہ، اناج، کپڑا وغیرہ حاصل کیا جاتا ہے، نہ کہ اناج، کپڑا وغیرہ جو اس لیے حاصل کیا جاتا ہے کہ زندگی آسودگی سے گذرے ؂

علم الاخلاق میں آلی یا عرضی اقدار سے بحث نہیں ہوتی، اس کا تعلق باطنی یا بالذّات اقدار سے ہے۔ کانٹ کہتا ہے ارادۂ طیّبہ کے علاوہ اور کوئی خیر نہیں۔ اس کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ارادہ طیّبہ آلی اقدار کا نہیں، بلکہ باطنی اور ذاتی خوبیوں کا مالک ہے۔ اس طرح بعض لوگ جمال یا فضیلت کو بالذّات قیمتی قرار دیتے ہیں، یعنی جمال یا فضیلت کو اس خیال سے نہیں حاصل کیا جاتا کہ وہ ذریعہ ہیں کوئی اور چیز حاصل کرنے کا، بلکہ اس لیے کہ وہ فی نفسہٖ اس لائق ہیں کہ انہیں حاصل کیا جائے ؂

پس آلی اقدار جو عام طور پر اقتصادیات کا موضوع ہیں، محض ذریعہ یا آلہ ہوتی ہیں کوئی غایت یا مقصد حاصل کرنے کا اور باطنی یا بالذات اقدار وہ ہیں جنہیں اس لیے چاہا جاتا ہے کہ انہیں چاہنا چاہیئے ؂

کسی شے کو باطنی قیمت قرار دیتے وقت مندرجہ ذیل امور کا خیال رکھنا چاہیے :-

۱۔ باطنی قیمت ہمیشہ غایت ہوتی ہے نہ کہ وسیلہ ؂

۲۔ باطنی قیمت فی نفسہٖ خیر ہوتی ہے اور خارجی امور کی دستِ نگر

نہیں ہوتی، مثلاً نیک ارادہ کانٹ کے خیال میں بالذات قیمتی ہے نہ اس لیے کہ وہ دُنیوی جاہ و حشمت، مال و دولت یا عزت و آبرو کا ذریعہ ہے۔ نیک ارادہ ایک ایسا موتی ہے جو اپنے اندر چمک رکھتا ہے اور اسی کی وجہ سے چمکتا ہے۔

۳۔ باطنی قیمت عالمگیر طور پر مقبول اور لائق خواہش تصور کی جاتی ہے۔ اگر کوئی قیمت خاص طبقے میں پسندیدہ ہو یا خاص زمانے میں مقبول رہی ہو اور اب پسند نہ ہو تو وہ بالذات قیمتی نہیں ہو سکتی۔

۴۔ پروفیسر مور کے خیال میں باطنی قیمت کا اندازہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ اسے تمام علائق سے منقطع کر دیا جائے۔ اور خود مختارانہ حیثیت سے جانچا جائے۔ وہ کہتا ہے فرض کیا دو عالم ہیں، ایک عالم حُسن دوسرا عالم کراہت ان دونوں میں کوئی ایسے انسان نہیں بستے جو حُسن سے حظ اٹھا سکیں یا کراہت سے تکلیف پائیں، اگر ہمیں انتخاب کے لیے کہا جائے تو ذی عقل انسان ہونے کی صورت میں ہماری خواہش یہ ہوگی کہ خوبصورتی کا عالم موجود ہو نہ کہ بدصورتی کا۔ اس مثال سے مور ثابت کرتا ہے کہ حسن و جمال فی نفسہٖ قیمت رکھتے ہیں انہیں اگر الگ بھی دیکھا جائے تو ان کا وجود بہ نسبت ان کے عدم کے مناسب اور معقول نظر آتا ہے۔

۵۔ باطنی اقدار ممکن الحصول ہونی چاہییں، اگر کوئی قدر اتنی اونچی ہے کہ اسے حاصل کرنا انسانی دسترس سے باہر ہے تو اس کا ہونا یا نہ ہونا برابر ہے، باطنی اقدار جبھی لائق مطلوب ہو سکتی ہیں جب ان کا انحصار نفسیات

انسانی پہلو ۔

۶۔ باطنی اقدار روحانیت کو وسعت دیتی ہیں۔ پروفیسر میکنزی کہتاہے کہ اگر بلّی کو چوہے سے کھیلنے میں لذّت ملتی ہے تو اس بنا پر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ چوہے کے ساتھ کھیلنا فی نفسہٖ یا بالذّات قیمتی شے ہے، بلکہ بالذات قیمتی سے مُراد وہ شے ہوتی ہے جو کسی ذی عقل ذات کو غور و فکر کے بعد قیمتی نظر آتی ہے، لہٰذا قیمتی شے کی تعریف یہ ہو سکتی ہے کہ یہ وہ شے ہے جو براہ راست عقل پر مبنی ہے اور رُوحانیت کو اُجاگر کرتی ہے ۔

۷۔ باطنی اقدار کا تعلق ذاتی پسند یا ناپسند سے نہیں ہوتا اگر کوئی شخص اپنی کور باطنی سے مروّت، عدل یا نیک چال چلن کو پسند نہیں کرتا تو نہ کرے اس کے پسند نہ کرنے سے متذکرہ صدر فضیلتوں کے فی نفسہٖ قیمتی ہونے پر کوئی حرف نہیں آتا۔

علم الاخلاق میں بعض مفکّر باطنی قیمت کو بسیط مانتے ہیں اور بعض مرکّب جس کی تحلیل ممکن ہو، مثلاً سجوک لذّت انگیز تاثر کو باطنی قیمت سمجھتا ہے اور بسیط کہتاہے، بخلاف اس کے پروفیسر مور باطنی اقدار کو مرکّب خیال کرتاہے اور "نامیاتی نام" کہتاہے ۔

پروفیسر سجوک کے خیال میں لذّت کا تجزیہ محال ہے، اس لیے اسے بسیط کہنا چاہیے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو لذّت کی تحلیل ممکن ہے، اس میں کم از کم دو عناصر ہوتے ہیں، ایک لذّت اور دوسرا لذّت کا شعور۔ اگر شعور و لذّت سے علیحدہ کر دیا جائے تو لذّت کا وجود گُم ہو جاتا ہے۔ اس

کے علاوہ ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ باطنی قیمت کا وقوف صرف وجدان سے ممکن ہے، دلائل سے اس کی واقفیت ممکن نہیں۔ دلائل سے وسیلے یا آلے کا تصور تو ہو سکتا ہے لیکن قیمت بالذات کا نہیں ہو سکتا۔ پھر اگر لذت کو خالص لذت کے رُوپ میں دیکھنا چاہیں جب کہ اس کا تعلق نہ اندرُونی تجربات سے ہو نہ بیرونی سے تو یہ ممکن نہیں اور نہ ہی اس طرح اس کی باطنی قیمت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اگر بسیط شے علائق سے بالکل معرّا ہو تو اس کی باطنی قیمت کا پتا نہیں چل سکتا۔

پروفیسر مور کہتا ہے کہ وہ اشیاء جو باطنی قیمت رکھتی ہیں ان کی حیثیت نامیاتی تام کی ہے۔ نامیاتی تام کا تصور انسانی عضویہ سے لیا گیا ہے۔ عضویہ کو محض اعضاء کا مجموعہ نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ اعضاء میں صرف باہمی تعلق ہی نہیں ہوتا بلکہ عضویہ سے بھی نہایت لابدی اور گہرا علاقہ ہوتا ہے۔ اگر عضویہ یا تام کی قیمت معلوم کرنی ہو تو اس کا طریقہ یہ نہیں کہ اعضاء یا عناصر کی قیمتوں کو اکٹھا کر لیا جائے اور انہیں جمع کر دیا جائے۔ یہ تو جب جائز ہے اگر تام عناصر کے مجموعے کا نام ہو۔ عضویہ میں کئی اعضاء ہوتے ہیں، ہر ایک عضویہ کی خدمت میں مصروف ہے، لیکن عضویہ کی قیمت اعضاء کی قیمتوں کے برابر نہیں۔ یہ ان سے زیادہ ہو سکتی ہے اور کم بھی ہو سکتی ہے۔ مثال کے طور پر خوبصورت تصویر کو لیجیے، بادی النظر میں یہ چند رنگوں سے کاغذ پر بنی ہے۔ رنگ اور کاغذ کی قیمت بہت معمولی ہے اور تصویر کی قیمت اس کے مقابلے میں بہت زیادہ۔ پس تصویر کی قیمت رنگ اور کاغذ کی قیمتوں کے مساوی نہیں، بلکہ ان

سے کئی گنا زیادہ ہے۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ اجزا اپنی اپنی جگہ پر تام سے علیحدہ بھی قیمت رکھتے ہیں، لیکن جب وہ تام کے عناصر ترکیبی بنتے ہیں تو ان کی قیمت میں فرق آجاتا ہے یہ بڑھ بھی جاتی ہے اور کم بھی ہوجاتی ہے ٭

نامیاتی تام میں کئی عناصر ترکیبی ہوتے ہیں اور ہر عنصر مناسب مقدار میں موجود ہونا چاہیے مثلاً حسن و جمال سے لطف اندوزی کا تجربہ بہت سے خارجی اور باطنی عناصر پر مشتمل ہے۔ ان عناصر میں ادراک بھی شامل ہے۔ اگر ادراک مناسب مقدار سے تجاوز کر جائے تو تجربے کی قیمت گھٹ جاتی ہے۔ یہی حال مثلِ اعلیٰ کا ہے۔ اس میں کئی اجزا رہیں، لیکن اگر کوئی چیز ضرورت سے زیادہ نمایاں ہوجائے تو مثلِ اعلیٰ کی قیمت میں ضرور فرق آجائے گا۔ عمدہ تصویر میں شاید لال رنگ بہت بھلا معلوم ہوتا ہو، لیکن اگر تمام تصویر پر لال رنگ چھڑک دیا جائے تو تصویر بالکل خراب ہوجائے گی۔ مسرت کا بھی یہی حال ہے، ممکن ہے مثلِ اعلیٰ میں اسے نمایاں حیثیت حاصل ہو، لیکن اگر مسرت کا عنصر نامناسب مقدار حاصل کرے تو خوبی کی بجائے نقص کا موجب بن جائے گا ٭

پروفیسر مور لکھتا ہے۔ کہ دنیا میں بالذات قیمتی اشیاء صرف دو ہیں، جمیل اشیاء سے لطف اندوزی اور انسانی میل ملاپ کی مسرت یہ دونوں نامیاتی تام ہیں اور مختلف عناصر سے مل کر بنتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ دونوں باطنی اقدار بھی ہیں، لیکن صرف ان ہی دو کو باطنی اقدار کہنا زیادتی ہے۔ خدا سے رابطۂ اتحاد، تلاشِ حق، فنی تخلیق بھی باطنی اقدار ہیں۔ پروفیسر

رلی تو یہاں تک کہتا ہے کہ جسمانی خواہشات کی تشفی بھی باطنی قیمت رکھتی ہے، پیٹو کی خوشی بھی اپنی ذات میں قیمتی ہے۔

خیر کی تعریف

متذکرہ صدر بیان کی روشنی میں خیر کا مفہوم واضح طور پر سمجھ میں آسکیگا۔ کسی شے کا مفہوم سمجھنے کے لیے دو طریقے اختیار کیے جاتے ہیں، یا تو اس کی تحلیل عناصر ترکیبی میں کی جاتی ہے یا اس کی منطقی تعریف بذریعہ جنس اور فصل کی جاتی ہے۔

پروفیسر مور کہتا ہے کہ جب خیر کے متعلق یہ طریقے اختیار کیے جاتے ہیں تو پتا چلتا ہے کہ نہ اس کی تحلیل ممکن ہے نہ منطقی تعریف۔ تعریف اس لیے ممکن نہیں کہ نہ اس کی جنس ہے اور نہ فصل۔ اسی بنا پر پروفیسر مور کہتا ہے کہ جن مفکروں نے خیر کی تعریف کرنی چاہی ہے وہ مغالطہ فطریت کے مرتکب ہوئے ہیں۔ لذتیین نے خیر کی تعریف مسرت سے اور ارتقائیوں نے کمال سے کی ہے۔ لذتیین مسرت کو خیر برترین مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک خیر اور کمال مساوی تعقلات ہیں۔ اسپنسر حیاتیاتی کمال کو خیر برترین کہتا ہے۔ اس کے نزدیک خیر اور کمال مساوی تعقلات ہیں، لیکن لذتیین اور ارتقائی دونوں ہی غلطی پر ہیں، کیونکہ خیر کو مسرت یا کمال کے مترادف نہیں سمجھا جاسکتا۔ پروفیسر مور کہتا ہے کہ جس منطقی قضیے میں محکوم علیہ مسرت یا کمال ہو اور خیر محکوم تو وہ قضیہ موجبہ ہوگا۔ ایسے قضیوں میں محکوم جامع نہیں ہوتا، لہٰذا محکوم

کو محکوم علیہ کی جگہ پر نہیں رکھا جا سکتا۔ اگر ان مصنفین کے موقف کو قضیوں کی صورت میں لکھا جائے تو مغالطہ آسانی سے نظر آسکتا ہے ؛

۱۔ مسرت خیر ہے۔

۲۔ کمال خیر ہے۔

منطق ہمیں بتلاتی ہے کہ ان قضیوں میں محکوم، محکوم علیہ سے وسیع تر ہے، اللہٰذا اس کا علاقہ محکوم کے جُزو سے ہو سکتا ہے نہ کہ کل سے۔ اس سے ثابت ہوگا کہ مسرت یا کمال کے علاوہ خیر کی اور صُورتیں بھی ہو سکتی ہیں، الہٰذا جب خیر کو فطری اشیاء کی وساطت سے سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے (مسرت اور کمال فطری تجربات ہیں) تو خیر کی تعریف نہیں کی جاتی۔ اور ایسا سمجھنے والا مغالطۂ فطرت کا مرتکب ہوتا ہے ؛

پروفیسر میکنزی مندرجہ بالا بیان کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں، وہ کہتا ہے کہ اگر پروفیسر مور کے استدلال کو صحیح فرض کر لیا جائے تو ہمیں یہ کہنا پڑیگا کہ فطری اشیاء اور فطری تجربات سے خیر کا کوئی تعلق نہیں، الہٰذا خیر صرف تجریدی تصوّر رہ جائے گا جس کا مادی تجربات سے کوئی علاقہ نہیں۔ پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ ایسا موقف گوناگوں مشکلات پیدا کرتا ہے۔ انسانی خیر کی توجیہ مادی غایات اور ماحول سے کی جاتی ہے اس لئے خیر کی تعریف ان اقدار اور قیمتوں سے ممکن ہے جو انسانی زندگی کے لیے اہم ہیں۔ پروفیسر میکنزی کا خیال ہے کہ ایک لحاظ سے اسمائے معرفہ کی تعریف بھی دی جا سکتی ہے۔ مثلاً سقراط کی تعریف یُوں کر سکتے ہیں کہ وہ فلسفیانہ حیثیت سے افلاطون کا خاص

پیشرو تھا۔ خیر کی تعریف کرتے وقت قیمت کے مراتب کو پیش نظر رکھنا پڑے گا۔ ہر چیز کی قیمت یکساں نہیں ہوتی، کسی کی کم کسی کی زیادہ۔ اس کے علاوہ قیمت ایجابی بھی ہوتی ہے اور سلبی بھی لہٰذا خیر ایجابی قیمت کا نام ہے اور برترین خیر اعلیٰ ترین ایجابی قیمت ہے۔

اے۔ سی یُڈنگ بھی اپنی کتاب تعریف خیر میں مور سے اختلاف رکھتا ہے، وہ کہتا ہے کہ ہم خیر کی تعریف "چاہیے" سے کر سکتے ہیں۔ اس کے خیال میں خیر موافق کیفیت کے لیے موزوں شے کا نام ہے، موافق کیفیت سے اس کی مراد پسندیدگی، خواہش، جستجو وغیرہ ہے، بالفاظ دیگر جو شے پسندیدگی کے قابل سمجھی جائے یا لائق خواہش و جستجو ہو اُسے خیر کہنا چاہیے۔

پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ اخلاقی باطنی قیمت کو احسان کیش فعلیت کہا جا سکتا ہے یعنی اس کا کام دیگر خیروں اور اقدار کو پیدا کرنا ہے۔ راشڈل بھی اپنے نظریے کو نصب العینی افادیت کہتا ہے اور افادی سے اس کی مراد وُہ شخص ہے جس کا مقصدِ حیات اقدار کی تولید، اقدار سے لطف اندوزی اور اقدار کی نشر و اشاعت ہے۔

خیر کی تعریف کے بعد ہمارا کام خیر اخلاقی کو کامل خیر سے جُدا کرنا ہے۔ کامل خیر کا لفظ ہی ظاہر کرتا ہے کہ وہ سرے سے مکمل ہے اور اس کو بہتر نہیں بنایا جا سکتا لیکن اگر کامل خیر میں ردّ و بدل کی گنجائش نہیں اور نہ ہی اس کو بہتر کیا جا سکتا ہے تو وُہ اپنی ذات میں ساکن و جامد ہوگی۔ ایسی خیر اخلاقی زندگی کے منافی ہے، اخلاقی زندگی میں کوشش و جستجو لازمی ہے۔

کوشش اس لیے کی جاتی ہے۔ کہ کائنات کی حالت بہتر بنے۔ اور مجموعہ خیر میں اضافہ ہو۔ اخلاقی زندگی خیر اور شر کے لیے رزمگاہ ہے۔ اور اخلاق سے مُراد خیر کا انتخاب اور شر کا ترک ہے۔ اگر کائنات ہر لحاظ سے مکمل ہے اور مجموعۂ خیر میں اضافے کی گنجائش نہیں تو ہماری اخلاقی کوششیں بے سود ثابت ہوں گی اور کوشش کرنا یا نہ کرنا برابر ہوگا، کیونکہ اس سے کائنات کی مجموعی حالت اور مجموعہ خیر پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ایسا تصور اخلاق کے لیے معاون نہیں ہو سکتا۔ اخلاق کا تقاضا تو یہ ہے کہ شر کا استیصال کیا جائے تاکہ عالم کی حالت سُدھر جائے، لہٰذا خیر اخلاقی کے معنی ہیں خیر برترین کا انتخاب اور اسے متحقق کرنے کی کوشش ؛

اب سوال یہ ہے کہ خیر برترین کیا ہے؟ پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ خیرِ برترین وُہ شے ہے جو ایک ذی عقل ہستی کو کامل تشفی دے سکے۔ اس کی تشفی کے لیے ضروری ہے کہ عالم کا انتظام ہر لحاظ سے کامل ہو۔ یہ بحث کہ آیا عالم فی الواقعہ کامل ہے یا نہیں، اخلاقیات سے باہر ہے۔ اس کا تعلق براہِ راست فلسفہ مابعد الطبعیات سے ہے لیکن اس میں کچھ شک نہیں کہ :

۱۔ خیرِ برترین کا تعلق بالذات غایت سے ہے، نہ کہ وسائل سے اور یہ غایت کامل طور پر منظم عالم کا متحقق کرنا ہے ؛

۲۔ خیرِ برترین کا مدار کسی فرد کے ذاتی موانعے پر نہیں، بلکہ خارجی موانعے پر ہے جو عالمگیر حیثیت سے کیا جائے ؛

۴۔ خیرِ برترین ہمیشہ مرکب ہوتی ہے، اس کا تعلق بالذات قیمتی اشیاء کے نظام سے ہے نہ کہ کسی ایک بالذات قیمتی شے سے ۔

خیر و صواب

اب جب کہ ہم نے خیر کو قیمت کے ذریعے سمجھ لیا ہے، ہمارا فرض ہے کہ ان وسائل کا مطالعہ کریں جو خیر تک پہنچا سکیں۔ علم الاخلاق میں جو شے حصولِ خیر کا موجب ہو صائب کہلاتی ہے، پس خیر کا تعلق غایات یا مقاصد سے ہے۔ اور صائب کا وسائل و آلات سے۔ اس بیان پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر صائب سے مراد وہ فعل ہے جو موصل الی الخیر ہے۔ تو ہماری نگاہ صرف غایت پر ہے اور فاعل کی کیفیتِ نفسی کو کوئی اہمیت نہیں دی جاتی۔ اس کے علاوہ ایک اور دقّت یہ ہے کہ ہمیں خیر کے ما فیہ سے پوری پوری واقفیت نہیں۔ ان حالات میں ہم وثوق سے کیسے کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے افعال خیر کو حاصل بھی کر سکیں گے یا نہیں، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ افعال کو صائب کہنے سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ جہاں تک ہمارے علم کو دخل ہے، یہ افعال خیر کو حاصل کر سکیں گے۔ لیکن علم کا لفظ بھی اپنے اندر ابہام رکھتا ہے۔ علم سے مراد فاعل کا علم ہو سکتا ہے یا اس کے ہم عصروں کا یا دوسروں کا فعل سے پہلے اور بعد میں۔ علاوہ ازیں یہ ضروری نہیں کہ کسی فرد کا علمِ خیر دیگر افراد کے علمِ خیر سے مختلف نہ ہو۔ ان دقّتوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے زیادہ سے زیادہ جو ہم کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہمیں اس فعل کو صائب کہنا چاہیے۔ جو اُن

طریقوں کے مطابق ہو جنہیں حصولِ خیر کے لیئے بہترین تصور کیا جاتا ہے"
صواب کے مسئلے میں ایک اور پیچیدگی بھی موجود ہے، بعض لوگ صائبِ شخصی اور صائبِ واقعی میں تفریق کرتے ہیں: صائبِ شخصی سے مُراد علے العموم وہ فعل ہوتا ہے جو خود کرنے والے شخص کو صائب نظر آتا ہے اور صائبِ واقعی سے مُراد وُہ فعل ہوتا ہے جو کسی کے شخصی خیال سے قطع نظر کرکے فی الواقع حصولِ خیر کا موجب ہو" اس تفریق کی بنا پر اخلاقیئین کے تین گروہ ہوگئے ہیں۔ ایک کہتا ہے صائبِ شخصی ہمیشہ صائبِ واقعی ہوتا ہے، دوسرا کہتا ہے کہ تمام افعال شخصی طور پر صائب ہوتے ہیں، تیسرا کہتا ہے کہ تمام افعال واقعی طور پر صائب ہوتے ہیں ؛

گرین کا خیال ہے کہ صائبِ شخصی ہمیشہ صائبِ واقعی ہوتا ہے، دُوسرے الفاظ میں جب ہم خیر کا ارادہ کرتے ہیں تو خیر حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن ہمارا تجربہ اس امر کے مخالف ہے۔ نیّت اور فعل میں تعلّق ضرور ہے اور جب نیک کام کا قصد کیا جاتا ہے تو نیک کام عموماً کیا جاتا ہے، لیکن یہ کچھ ضروری نہیں۔ اکثر دیکھنے میں آیا ہے کہ نیک ارادوں کے باوجود ہمارے افعال صائبِ واقعی نہیں ہوتے، صرف وہی شخص جو خدا کی اچھائی میں ایمان رکھتا ہو۔ اور ساتھ ہی اُسے یقین ہو کہ خدا انسان کے نیک ارادوں کو ناکام نہیں ہونے دیگا، کہہ سکے گا کہ صائبِ شخصی ہمیشہ صائبِ واقعی ہوتے ہیں ؛

بعض لوگ اس خیال کے ہیں کہ جو فعل ہم کرتے ہیں وہ صائبِ شخصی ہوتے ہیں، حتیٰ کہ مجرم بھی جُرم کا ارتکاب کرتا ہے تو کسی خیر کو مدِّ نظر رکھتا ہے ممکن

ہے چور کے بیوی بچے فاقہ سے مر رہے ہوں اور انہیں بچانے کی خاطر وُہ نقب زنی پر مجبور ہو گیا ہو۔ "تاریخ کئی ایسے چوروں کا ذکر کرتی ہے جو امیروں کو لُوٹتے تھے اور غریبوں کی امداد کرتے تھے۔ یہ استدلال کسی حد تک صحیح ہے، لیکن مغالطے سے خالی نہیں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جب ہمارے سامنے دو راستے ہوں، ایک اچھائی کا، لیکن کٹھن اور دوسرا بُرائی کا لیکن سہل تو ہم اکثر سہل راستے کو اختیار کر لیتے ہیں، مثلاً چور چوری سے یا محنت سے اپنا پیٹ پال سکتا ہے، وہ چوری کو منتخب کر لیتا ہے اور محنت جیسے باعزّت لیکن کٹھن راستے کو ترک کر دیتا ہے۔ ایک اور اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر فعل صائب شخصی ہے تو کوئی مجرم سزا کا مستوجب نہیں ہو گا اور سوسائٹی کا نظام درہم برہم ہو جائے گا ؟

جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ تمام افعال واقعی صائب ہوتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے وہ خیر ہی خیر ہے۔ اگر اس نظریے کو سچ مان لیا جائے تو اخلاق کا خاتمہ ہو جائے گا۔ کیونکہ خیر و شر کی تمیز ہی اُٹھ جائے گی۔ وہی لوگ اِس نظریے کی حمایت کریں گے جو ہر چھوٹی سے چھوٹی بات میں بھی کائنات کو خدا کے تابع سمجھتے ہوں ؟

ان مشکلات کی وجہ سے نٹشے اور اس کے ہم خیال فلسفی کہتے ہیں کہ اخلاقی اصُول اضافی ہیں اور زمان و مکان کے پابند اور اس کے علاوہ فاعل کے ماحول اور کیفیت پر مبنی۔ جس شے کو آج پسند کیا جائے وُہ کل ناپسند ہو جاتی ہے۔ قوموں کے اخلاقی نظریے بھی افراد کے نظریوں کی

طرح بدلتے رہتے ہیں۔ نٹشے کہتا ہے کہ آخری حقیقت خیر و شر سے پرے ہے، اس پر اخلاق کا اطلاق نہیں ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں حقیقت کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ وہ نیک ہے یا بد۔ وجہ اس کی یہ ہے۔ کہ ہمارے نیک و بد کے تصوّرات محض اضافی اور اعتباری ہیں ؎

کسی حد تک یہ تنقید درست ہے۔ جب تک ہمیں خیر کی ماہیہ کا صحیح علم نہیں اور نہ ہی ان وسائل کا۔ جو حصولِ خیر کا موجب بن سکتے ہوں، تب تک ہمارے اخلاقی محاکمے اضافی ہی رہیں گے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ جس فعل کو غور و فکر کے بعد صائب سمجھا جائے، اسے نہ کیا جائے، خیر و شر کی تفریق تو بہر حال قائم رہے گی ؎

تیرھواں باب

علم و عمل

علم الاخلاق کا مطالعہ تین اغراض سے ہو سکتا ہے :-

۱- اسے نظری علم سمجھ کر خیر و شر کا مطالعہ کیا جائے۔ بریڈلے اِس خیال سے اتفاق رکھتے ہوئے کہتا ہے۔ کہ علم الاخلاق سے عملی مسائل میں رہنمائی ڈھونڈنا بالکل عبث ہے ۔

۲- اسے عملی علم جان کر اس میں زندگی کی ہر اخلاقی مشکل کا حل ڈھونڈا جائے۔ مور اس خیال کا حامی ہے ، وہ کہتا ہے کہ کائنات اخلاقی تحقیق کی منزلِ مقصود ہے ، اخلاقیات کا فرض ہے کہ وہ ایسے قوانین وضع کرے جو عملی زندگی میں مشعلِ راہ ثابت ہوں ۔

۳- اسے نظری اور عملی سائنس سمجھ کر اولاً تو خیر و شر کا مطالعہ کیا جائے اور ثانیاً ان اداروں اور رسومات پر تنقید کی جائے جو معاشرے نے ارتقائی منازل میں پیدا کیے ہیں۔ اس طرح علم الاخلاق کا اثر بالواسطہ عملی زندگی اور

اس کے مسائل پر پڑتا ہے ۔

پہلا نقطۂ نگاہ ان اخلاقیئین نے اختیار کیا ہے جو کازستایئت کے عیوب سے واقف ہو چکے ہیں اور اس کی چالبازیوں سے متنفر ہیں۔ ان کے خیال میں خواہ کسی آدمی کا اخلاقی نظریہ کچھ بھی ہو اس کی عملی زندگی پر اس کا کچھ اثر نہیں ہوتا۔ پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ اگر ایک گروہ کانٹ کو امام مان لے، دوسرا مِل کو اور تیسرا گرین یا مور کو۔ اور اگر ہر گروہ اپنے رہنماؤں کی صحیح ترجمانی کرے تو اُن کی عملی زندگیاں ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوں گی ۔

کازِستائیت

زمانۂ وسطیٰ میں عیسائیوں کا ایک فرقہ یسوعیوں کے نام سے مشہور تھا یہ لوگ اخلاقی مفتی تھے اور اخلاقی اُلجھنوں کو سلجھاتے تھے۔ جب کوئی شخص اپنے آپ کو اخلاقی مشکل میں پاتا تو وُہ یسوعی کے پاس چلا جاتا اور مقررہ فیس ادا کرنے کے بعد فتویٰ حاصل کر لیتا؛ چنانچہ اس طرح ایسا علم پیدا ہو گیا جس کا مقصد اخلاقی گتھیاں سُلجھانا اور عملی زندگی میں رہنمائی کرنا تھا، اس علم کو کازستایئت کا نام دیا گیا ۔

کازستائیوں کا کام آج کل کے مولویوں سے ملتا جلتا ہے ؛ اگر آج کل کوئی شخص مذہبی مسئلہ سمجھنے سے قاصر رہے یا اسے بیاہ اور طلاق کے متعلق کوئی اُلجھن آن پڑے تو وُہ مولوی کے پاس چلا جاتا ہے اور

کچھ رقم دینے کے بعد فتویٰ لے لیتا ہے جو اپنے فعل کے جواز میں بطور سند پیش کر سکتا ہے، لیکن ہر فتویٰ دیانتداری پر مبنی نہیں ہوتا، بعض مولوی مُنہ مانگی فیس لے کر ایسا فتویٰ لکھ دیتے ہیں جو سائل کے حسب مرضی ہو۔ کازستائی بھی یہی کرتے تھے۔ وہ فیس لیکر اُلٹ پلٹ فتاویٰ لکھ دیا کرتے تھے۔ حتیٰ کہ ایک ہی فعل کے حق میں اور مخالفت میں فتاویٰ حاصل کیے جا سکتے تھے۔ نتیجہ اس کا یہ ہُوا کہ بطور جماعت کے یہ فرقہ بدنام ہو گیا اور کازستائیت بطور علم کے حقارت سے دیکھی جانے لگی ؛

اگر کازستائیت پر ٹھنڈے دل سے غور کیا جائے۔ تو یہ ناممکن علم نظر نہیں آئے گا۔ اس کی مشکلات سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا، لیکن مشکلات سے یہ نتیجہ تو نہیں نکل سکتا کہ یہ علم فضول اور ناممکن ہے۔ اپنی رہنمائی کے لیے کازستائیوں نے بعض اصلی اخلاقی اور بعض فرضی مقدمے اکٹھے کر رکھے تھے، ان کی مدد سے وُہ موکلوں کو مشورہ دیتے تھے۔ اس لحاظ سے کازستائیوں کو اخلاقی وکیل بھی کہہ سکتے ہیں۔ وکلاء بھی گذشتہ مقدّموں کو دیکھکر مؤکلوں کی رہنمائی کرتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ہر اخلاقی معاملہ اپنی نوعیت میں بے مثل ہوتا ہے، لیکن اس طرح تو ہر قانونی مقدمہ بھی اپنی نوعیت میں خاص ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود گذشتہ مقدّمات اور عدالت ہائے عالیہ کے فیصلوں کو پیش نظر رکھ کر ہر وکیل اپنے مؤکل کو ہدایت کرتا ہے۔ ایسے ہی کازستائی بھی اخلاقی مقدّموں میں رہنمائی کرتے تھے۔ کازستائیت کے زوال کا باعث اس کی منطقی خامیاں نہیں، بلکہ کازستائیوں کی اخلاقی لغزشیں ہیں۔

اُنہوں نے امیروں کو خوش کرنے کے لیے اور رُوپے کے لالچ میں وُہی فتاویٰ لکھ دِیئے۔ جو لوگ چاہتے تھے۔ اس کے علاوہ اخلاقی معاملات میں لوگوں کو کُھلی چھُٹی بھی دے دی، اُنہوں نے کہہ دیا کہ جہاں اختلاف ہوں، وہاں ہر شخص اپنی مرضی سے جو چاہے کر سکتا ہے، صرف اس کے پاس اپنے فعل کے جواز میں فتویٰ ہونا چاہیے۔

موجودہ وقت میں کازستائیت کا مسئلہ بریڈلے اور مُور کے درمیان نزاع کا باعث بنا ہوا ہے۔ بریڈلے اسے التباس کہتا ہے، لیکن مُور اسے اخلاقی تحقیق کی منزلِ مقصود قرار دیتا ہے۔ پروفیسر میکنزی بریڈلے کو راہِ راست پر سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ کازستائیت کو اخلاقیات کی منزلِ مقصود کہنا میرے نزدیک ایسا ہی غلط ہے جیسے مخزن العلوم کو منطق کی آخری منزل قرار دینا۔

کازستائیت کے خلاف اعتراضات کا جائزہ لینے کے بعد پروفیسر لِلی اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ گویہ علم نہایت مشکل ہے، لیکن عبث اور ناممکن نہیں۔

۱۔ کازستائیت کے معترضین کہتے ہیں کہ اخلاقی مسائل اس قدر پیچیدہ ہوتے ہیں کہ ان کی تحلیل ممکن نہیں لہٰذا ان کا مطالعہ بے سُود ہے لیکن اسی قسم کا اعتراض علمِ طب پر بھی وارد ہو سکتا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر مرض پیچیدہ ہونے کے علاوہ اپنی مثال آپ ہوتا ہے۔ لہٰذا اسے سمجھنا اور علاج کرنا بے کار ہے لیکن یہ استدلال غلط ہے۔ پیچیدگی کے باوجود

ہر مرض قابلِ علاج ہے اور علمِ طب فضول اور عبث مضمون نہیں۔ ایسے ہی اخلاقی مسائل بڑے دقیق اور پیچیدہ ہوتے ہیں، لیکن ان کو سمجھا جا سکتا ہے۔ پیچیدگی اور دقت کی بنا پر کوئی علم فضول قرار نہیں دیا جا سکتا۔ قانونی مقدمات میں بڑی بڑی الجھنیں ہوتی ہیں، لیکن علمِ قانون باوجود ان مشکلات کے مفید علم رہتا ہے۔

۲۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ سائنس کا تعلق تعمیمات سے ہے نہ کہ حادثات سے اور کاژستائیت کا تعلق حادثات سے ہے، لہٰذا اسے علم نہیں کہا جا سکتا۔ یہ اعتراض بھی فضول ہے۔ ماہرِ طب امراض سے فرداً فرداً نہیں، بلکہ امراض کی جماعتوں سے بحث کرتا ہے۔ ایسے ہی کاژستائی اخلاقی مسائل کو علیحدہ علیحدہ نہیں لیتا، بلکہ بحیثیت جماعت ان کا مطالعہ کرتا ہے۔ اگر وہ قتل کو ممنوع قرار دیتا ہے تو قتل سے اس کی مراد کوئی خاص قتل نہیں بلکہ ہر قسم کا قتل، بالفاظِ دیگر قتل کو من حیث الجماعت ممنوع قرار دیتا ہے۔

۳۔ اعتراض کے طور پر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ہر فعل اپنی ذات میں یگانہ ہوتا ہے، اس کو تاریخ کی روشنی میں نہیں سمجھا جا سکتا اور نہ ہی اس کا حل گذشتہ واقعات سے ہو سکتا ہے۔ یہ اعتراض بھی بودا ہے۔ ہر شخص کا مرض نرالا ہوتا ہے لیکن نرالا ہونے کے یہ معانی تو نہیں ہیں کہ وہ اپنے ہم جنس امراض سے کوئی مماثلت نہیں رکھتا۔ مثال کے طور پر ملیریا بخار کو لیجیے۔ اگر بیس آدمی اس میں مبتلا ہیں تو ایک لحاظ سے ہر ایک کا بخار دوسرے سے جدا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان کے بخاروں میں اختلاف ہی اختلاف ہے۔

اور کوئی عناصر مماثل نہیں پائے جاتے۔ اگر یہ بخار کسی لحاظ سے بھی ایک دوسرے سے ملتے جلتے نہ ہوں تو پھر ان سب کو ملیریا کیوں کہا جاتا ہے۔ یہی حال اخلاقی مسائل کا ہے۔ وہ ایک دوسرے سے جدا بھی ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے مماثل بھی، جہاں تک مماثلت کا تعلق ہے گذشتہ واقعات سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔

۴۔ تجربے کی اہمیت سے بعض نابلد اشخاص یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہر عقل سلیم اخلاقی فیصلے کر سکتی ہے پھر کازستائیت کی کیا ضرورت ہے؟ ایسے معترضین بھول جاتے ہیں کہ زندگی میں تجربے کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ کازستائی گذشتہ اور موجودہ تجربے کی روشنی میں اخلاقی مسائل کا بہتر حل پیش کرسکتے ہیں۔

۵۔ کازستائیت کے مخالف کہتے ہیں کہ اخلاقی حکم سے پہلے ہمیں فعل کے ماحول سے پوری واقفیت ہونی چاہیے۔ اور ہر فعل کا ماحول علیحدہ ہوتا ہے، اس سے پوری واقفیت حاصل کرنا آسان کام نہیں۔ یہ اعتراض تو صرف یہ ظاہر کرتا ہے کہ کازستائیت مشکل علم ہے، لیکن ایسا مشکل علم تو قانون بھی ہے۔ حاکم عدالت بھی جرم کا ماحول ڈھونڈتا ہے اور موقعے کے مطابق سزا دیتا ہے۔ یہاں بھی ماحول معلوم کرنا آسان نہیں لیکن جس طرح ماحول کی مشکلات علمِ قانون کو ناممکن نہیں بنا دیتیں۔ ویسے ہی انہیں کازستائیت کو بھی ناممکن نہیں بنانا چاہیے۔

۶۔ کازستائیت کے خلاف یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ علم اخلاق کو قانونی نقطۂ نگاہ سے دیکھتا ہے اور انسانی آزادی کو بھلا دیتا ہے۔ یہ اعتراض

کسی حد تک صحیح ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کانٹ کی یہ بحث علم ہے

معیارِ اخلاق کا اقتدار

معیارِ اخلاق کا تقاضا ہے کہ انسانی ارادہ اس کی غیر مشروط اطاعت کرے۔ کسی شخص کو اس خیال سے نیک نہیں بننا چاہیے کہ نیکی اس کی شہرت کا باعث یا جاہ و ثروت کا موجب بنے گی، بلکہ صرف اس خیال سے کہ نیک بننا انسانی فطرت کا تقاضا ہے۔ اسی بنا پر پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ اخلاقی اقتدار کو غیر مسئول اور برترین سمجھنا چاہیے۔ مفکرین نے اقتدارِ اخلاق کے متعلق مختلف نظریے قائم کیے ہیں، ان سب کا اثر عملی زندگی پر گہرا پڑتا ہے۔

معیارِ اخلاق کا اقتدار خارجی اور باطنی قوانین میں بھی ڈھونڈا گیا ہے اور غایت میں بھی۔ جن لوگوں نے قانونِ الٰہی، قانونِ فطرت یا قانونِ سیاست میں اخلاقی اقتدار کو پایا ہے، ان کے نزدیک اقتدار خارجی ہے۔ ضمیریہ نے اقتدار کو باطنی قانون قرار دیا ہے اور افادیت نے غرض و غایت میں۔

تکالیفِ اخلاقیہ

جن لوگوں نے اقتدارِ اخلاق کی بُنیاد قانون خارجی پر رکھی ہے، وہ عموماً تکالیفِ اخلاقیہ کے حق میں ہیں۔ موجودہ زمانے کے مفکرین میں افادیئین اس ضمن میں پیش پیش ہیں۔ انہوں نے کوشش کی ہے کہ اخلاقی قانون کو ملکی قانون کے ہم دوش لا کھڑا کریں، اور اقتدارِ اخلاق کی بُنیاد چند ایک تکالیف

پرمجبیں ۞

علمِ قانون میں تکالیف سے مُراد وُہ دُکھ ہے جو قانون شکنی سے مُجرم کو پہنچتا ہے، لیکن علم الاخلاق میں تکالیف سے مراد وہ تمام محرکات ہیں جو انسان کو اپنے فرائض کے ادا کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ بینتھم اس سلسلے میں چار تکالیف بیان کرتا ہے۔ ان تکالیف کی وجہ سے انسان نہ صرف با اخلاق رہتا ہے، بلکہ اخوانیت کو انفرادیت پر ترجیح دیتا ہے۔ یہ تکالیف طبعی، سیاسی، اخلاقی اور شرعی ہیں۔ اکثر لوگوں کے نیک رہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ قدرت کے انتقام سے ڈرتے ہیں۔ یا جیلوں سے خائف ہیں۔ یا سماجی اور مذہبی سزاؤں سے بچنا چاہتے ہیں۔ اگر یہ تکالیف موجود نہ ہوں تو اخلاق کا جنازہ اُٹھ جائے ۞

اِن تکالیف کو خارجی تصوّر کرتے ہوئے مل ایک باطنی تکلیف کا اضافہ کرتا ہے۔ جسے جذبۂ ہم احساسی یا ضمیر کہنا چاہیے، لیکن ایک لحاظ سے تمام کی تمام تکالیف باطنی ہیں، کیونکہ ان کا انحصار دُکھ پہ ہے۔ جو باطنی احساس ہے۔ دوسرے لحاظ سے یہ سب کی سب خارجی ہیں، کیونکہ ان کے مطابق اخلاقی قانون اقتدار حاصل کرنے کے لیے چند ایک تکالیف کا محتاج ہے۔ اور یہ تکالیف اخلاقی قانون سے علیحدہ حیثیت رکھتی ہیں ۞

تکالیف کا مسئلہ سراسر غلط ہے

۱۔ جن اعمال کا ابدا تکالیف سے ہو وہ نیکی اور بدی دونوں سے خالی ہوتے ہیں۔ تکالیف مجبوری کو ظاہر کرتے ہیں، فعل بہ جبر نہ ارادی ہوتا ہے

اور نہ ہی قابلِ مواخذہ ۔

۲۔ تکالیف وہاں کام آسکتی ہیں جہاں احساسِ فرض پہلے سے موجود ہو، اگر مجھے یہ علم ہو کہ ناجائز افعال مستوجبِ سزا ہیں تو میں ان سے احتراز کر سکتا ہوں ۔

۳۔ تکالیف کی فہرست جو افادیئین نے پیش کی ہے، اسے مکمل نہیں کہا جا سکتا، اس میں اخلاقی زندگی کے لیے احترام کا جذبہ یا خدا سے لو لگانا وغیرہ موجود نہیں ۔

کانٹ کے نزدیک اخلاقی معیار کا اقتدارِ عقل وادراک ہے۔ نیکی کا راستہ اس لیے اختیار کیا جاتا ہے۔ کہ وہ معقول ہوتا ہے۔ ضمیریہ اس خیال کو درست مانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگرچہ ہمیں نیکی کا پتا وجدانی طور پر چلتا ہے، لیکن عقل بھی اسی راستے کا پتہ دیتی ہے، اگر اس میں ضروری استعداد موجود ہو۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ معقولیت کسی حد تک اعمال کی تحریص و ترغیب کا موجب بن سکتی ہے، لیکن ہر عمل معقولیت پر مبنی نہیں ہوتا، کئی غیر شعوری طاقتیں اعمال کی پشت پر کام کرتی ہیں ۔

کوئی شخص اس امر سے انکار نہیں کر سکتا۔ کہ عملی زندگی میں تکالیف اور ادراک کو بہت دخل ہے۔ لیکن بقول پروفیسر للی ان سے اقتدار کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ اگر بالفرض تمام خارجی اور باطنی تکالیف کا خاتمہ کر دیا جائے تو بھی ضمیر کا اقتدار قائم رہتا ہے۔ غائی نظریے بھی اقتدار کو متعین نہیں کر سکتے، اخلاقی زندگی میں نیک اعمال ان غایات سے زیادہ دلکش ہیں جو ان اعمال کو پیدا

کرتی ہیں، لہٰذا غایات سے اقتدار کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ پھر اقتدار کو سمجھنے کے لیے غایات کے علاوہ اَور عناصر کو بھی مدنظر رکھنا چاہیئے، اسی لیئے بعض لوگ اخلاقی قانون کو مذہبی قانون میں جذب کر دیتے ہیں۔ مذہبی قوانین کا اقتدار خدا کی ہستی میں موجود ہے، اگر اخلاقی قوانین بھی در اصل مذہبی ہیں تو اُن کا اقتدار بھی کسی ماورا ہستی میں ڈھونڈنا چاہیئے۔ کچھ لوگ اس خیال کے حامی ہیں کہ ہر انسان کی سرشت اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ با اخلاق زندگی بسر کی جائے۔ نیکی کے لیئے قدرتی میلان ہر شخص کی ذات میں پایا جاتا ہے۔ اور یہی میلان در اصل اخلاقی معیار کا اقتدار ہے۔ جیسے دوسرے فطری میلانات مضبوط بھی ہوتے ہیں اور ضعیف بھی، ایسے ہی اخلاقی میلان بعض اشخاص میں قوی اور نمایاں ہوتا ہے اور بعض میں کمزور اور مضمحل۔ ایک عیار انسان میں اس میلان کا اظہار اچھے سماجی روابط اور صالح زندگی میں ہوتا ہے۔

نظریۂ اخلاق کا عمل سے تعلّق

اخلاقی معیار کے متعلّق مختلف نظریے بیان ہو چکے ہیں، ان میں سے بعض کا براہِ راست عملی زندگی سے تعلّق ہے۔ اور بعض کا نہیں ہے۔ ذیل میں ہم چند ایک نظریوں کا ذکر کرتے ہیں :۔

وجدانیت

حاسہ اخلاق والے مسلک کی رُو سے نظریۂ اخلاقیات کا عملی زندگی پر بڑا معمولی

اثر پڑتا ہے یہ لوگ اخلاقیات کو جمالیات کے مثل سمجھتے ہیں۔ کسی تصویر کو دیکھتے وقت ہمیں بلا غور و فکر از خود یہ احساس ہو جاتا ہے کہ آیا یہ جمیل ہے یا قبیح؛ اسی طرح اخلاقی حس از خود اور بلا واسطہ بتا دیتی ہے۔ کہ فلاں کردار مناسب ہے اور فلاں غیر مناسب۔ اگر یہ نظریہ صحیح ہو تو علم الاخلاق کا عملی زندگی پر کچھ بھی اثر نہ ہوگا، کیونکہ اعمال کی اچھائی اور برائی از خود بلا غور و فکر معلوم ہو جاتی ہے:۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ جمالیاتی حس ترقی کرتی ہے۔ اور تربیت سے اس کی نشو و نما ہوتی ہے۔ اگر اخلاقی حس جمالیاتی حس کی مانند ہے تو اس میں بھی ترقی کی گنجائش ہونی چاہیے۔ اب جہاں تک نشو و نما کا تعلق ہے، اخلاقیات کا مطالعہ ضرور مفید ثابت ہوگا اور عملی زندگی پر بھی اثر انداز ہوگا۔ لیکن یہ بیان چنداں باعثِ تسکین نہیں ہو سکتا کیونکہ جمالیاتی ذوق فنی تخلیق میں مدد نہیں دیتا اور اخلاقی ذوق کا منشاء تو صالح کردار کو پیدا کرنا ہے:۔

کانٹ کا مقولہ ہے کہ ضمیر کی خطا کا خیال ایک وہم ہے، ضمیر کبھی دھوکا نہیں کھا سکتا۔ حکم اطلاقی ضرور توجیہ کا محتاج ہے۔ لیکن وہ اس قدر سادہ اور بدیہی ہے کہ کسی ذی عقل انسان کے لیے اسے معلوم کرنے میں کوئی مشکل نہیں ہو سکتی؛ نیکی کا راستہ بالکل صاف اور الجھنوں سے مبرّا ہے۔ اِس لیے ایسے علم کا وضع کرنا جو زندگی کی ہر تفصیل پر حاوی ہو عبث اور بے کار ہے:۔

کچھ وجدانین کانٹ سے تھوڑا سا اختلاف رکھتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر اخلاقی اصول کو عقلاً سمجھا جا سکتا ہے تو علم الاخلاق کا تھوڑا بہت اثر عملی زندگی پر ہونا چاہیے

۲- نظریۂ افادیت

اس نظریے کا تعلق براہِ راست عمل سے ہے۔ افادیئین کہتے ہیں کہ زندگی کا نصب العین لذت حاصل کرنا اور الم سے اجتناب کرنا ہے۔ جب یہ امر ثابت ہو جائے۔ تو اخلاقیات کا کام صرف یہ رہ جاتا ہے کہ وہ ان افعال کا پتا دے جو خاص حالات میں کثیر سے کثیر لذت حاصل کر سکیں۔ افادیئین کوئی نیا ضابطہ حیات تیار نہیں کرنا چاہتے۔ اور نہ ہی انہوں نے کبھی ایسا دعوے کیا ہے، بلکہ وہ تو کہتے ہیں کہ گذشتہ لوگوں کی سوانح عمریاں مطالعہ کرنی چاہئیں۔ وہاں سے پتا چلے گا کہ زندگی کا نصب العین کیا ہے۔ یہ علم ہم عصروں کی طرزِ حیات سے بھی مل سکتا ہے۔ افادیئین کہتے ہیں کہ غور و فکر کرنے کی بجائے ہمیں بزرگوں کے نقشِ قدم پر چلنا چاہیے، کیونکہ ان کا اخلاق افادی اصولِ حیات کی بہترین مثال پیش کرتا ہے۔ عقلِ سلیم جو انسانی تجربے کا نچوڑ ہے، وہ بھی یہی راستہ تجویز کرتی ہے، لیکن نسلِ انسانی افادی اصولوں پر ہمیشہ کاربند نہیں رہی، لہٰذا اخلاقی مفکروں کا کام ہے۔ کہ وہ تجربے کو صحیح شکل میں پیش کریں۔

۳- نظریۂ ارتقائیت

ارتقائیوں میں دو مذاہب ہیں: ایک تو اخلاقی زندگی کی غایت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اور دوسرے اس سے انکاری ہیں اسپنسر انسانی زندگی کی غایت کو مانتا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے۔ کہ اسے ٹھیک طور پر بیان نہیں

کیا جا سکتا۔ اور یوں بھی یہ نہایت مشکل اور پیچیدہ ہے۔ اندریں حالات کسی ضابطۂ حیات کا مرتب کرنا ممکن نہیں ہے۔ اسپنسر کہتا ہے کہ دورانِ ارتقا میں سماج نے ایسے حقوق و فرائض کو پالیا ہے جو زندگی کی تگ و دو میں مفید ثابت ہوئے ہیں۔ انہیں وجدانی طور پر بھی دریافت کیا جا سکتا ہے، لیکن لوگ ان کی پروا نہیں کرتے۔ اور بے راہ روی اختیار کرتے ہیں ؛

جو لوگ اخلاقی زندگی کی غایت کے سرے سے منکر ہیں، ان میں ہکسلے قابلِ ذکر ہے۔ یہ کہتا ہے کہ انسانی زندگی محض بالیدگی کا نام ہے۔ نباتات اور حیوانات بھی ویسے ہی جنم لیتے اور پھلتے پھولتے ہیں جیسے انسان، لیکن نباتات اور حیوانات کا کوئی نصب العین نہیں، وہ میکانکی طاقتوں کے زیرِ اثر اپنی زندگی کے دن پورے کر کے نیست و نابود ہو جاتے ہیں۔ یہی حال انسانوں کا ہے۔ حیاتیاتی اصُولوں کی بنا پر انہیں زندگی عطا ہوتی ہے، دیگر جاندار اشیاء کی طرح زندگی کا مقررہ وقت ختم کرنے کے بعد وہ موت کی نیند سو جاتے ہیں۔ جس طرح پودوں اور جانوروں کا مقصدِ حیات کچھ بھی نہیں۔ ویسے ہی انسانوں کی غایت زندگی کا تصور بھی لایعنی تصور ہے، لہٰذا دستورِ اخلاق کو وضع کرنا محض تضیعِ اوقات ہے۔ اخلاقیات کا کام صرف یہ ہے۔ کہ وہ ان اصُولوں کی اطلاع دے۔ جو ارتقائی منازل میں معاون ثابت ہوئے ہوں ؛

۴ - نظریۂ تصوریّت

اِس نظریے کا منشا ہے کہ اخلاقی زندگی کا مقصد ذاتِ عاقلہ کی تحقق ہے۔

اخلاقی زندگی ارتقائی منازل طے کرتی ہے، اس لیئے مثلِ اعلیٰ کا اظہار تاریخ انسان میں بتدریج ہوتا ہے۔ اس نظریے کی رُو سے اخلاقیات کا تعلق براہِ راست عملی زندگی سے ہے۔ ذاتِ عاقلہ عملی زندگی کی وساطت سے نمایاں سے نمایاں تر ہوتی ہے ٭

مثلِ اعلیٰ کا اظہار بنی نوع انسان کی زندگیوں میں ہوتا ہے۔ اور یہ زندگیاں سماج میں گذرتی ہیں لہٰذا اخلاق کا طالب علم رسم و رواج کو حقارت سے نہیں دیکھ سکتا۔ وہ سماجی اداروں میں مثلِ اعلیٰ کی جھلک پاتا ہے، کسی جگہ زیادہ کسی جگہ کم، لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ رسومات کو من و عن قبول کرلے گا۔ جہاں اعتراض کی گنجائش ہوگی وہاں اعتراض کیا جائے گا اور صحیح جائزہ لیا جائے گا ٭

پس اخلاقیات کے دو پہلو ہیں ایک تو انسانی تجربے کو قبول کرنا۔ اور دوسرے اس کا جائزہ لینا، تجربے کے بغیر اخلاق کا مافیہ کچھ نہیں ہوتا۔ اور تنقید کے بغیر نرا اندھا پن ہے ٭

اخلاقیات اور منطق میں موازنہ

پروفیسر میکنزی نظریۂ تصوریت کا حامی ہے، اس کی رائے میں اخلاق کا کام تجربے کو قبول اور اس پر تنقید کرنا ہے۔ اس دعوے کی وضاحت میں وہ اخلاقیات کا منطق سے موازنہ کرتا ہے۔ ارسطو نے منطق استخراجی کی بنا ڈالی۔ اور مِل نے منطقِ استقرائی کی، لیکن ارسطو اور مل سے بہت پہلے استدلال

موجود تھا، ان ہر دو اصحاب نے اسی استدلال کو واضح کیا۔ اور یعنی نوعِ انسان کو اغلاط سے واقف کر دیا۔ یہی کام مفکرِ اخلاق کا ہے۔ وہ اپنے گرد و نواح میں رسوم پاتا ہے۔ اور اخلاقی اصول بھی، لیکن ان اصولوں کی ماہیت سے اکثر لوگ آگاہ نہیں ہوتے، نیکی اور بدی کا مفہوم صاف اور واضح شکل میں موجود نہیں ہوتا۔ اس سے ہمارا یہ مطلب نہیں کہ نیکی و بدی کے مفہوم کے بغیر اخلاقی زندگی صراطِ مستقیم پر نہیں چل سکتی، اخلاقیات کا فرض ہے کہ وہ ان اصولوں کو اجاگر کرے جن پر نوعِ انسانی دانستہ یا نادانستہ طور سے عمل کرتی ہے۔ اخلاقیئین یہی اصول لے کر علم الاخلاق کی بنیاد ڈالتے ہیں اور ان پر نقد و تبصرہ کر کے ابہام دُور کرتے ہیں ۔

منطقی کبھی یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ وہ استدلال پیدا کرتا ہے۔ چھوٹا سا بچہ بھی دلائل دیتا ہے۔ خواہ وُہ دلائل کتنے ہی بودے کیوں نہ ہوں۔ ویسے ہی وہ کردار میں اخلاق کے اصولوں پر کاربند نظر آتا ہے۔ اُجڈ سے اُجڈ دیہاتی بھی نیکی اور بدی کو سمجھتا اور کوشش کرتا ہے۔ کہ وُہ نیکی کا راستہ اختیار کرے، پس منطقی کی طرح اخلاقی مفکر بھی اخلاق کا موجد نہیں ہوتا۔ دونوں کا کام انسانی تجربے کو قبول کرنا اور اس کا جائزہ لینا ہے۔ ہمارا کام نہ تو اخلاق کی ایجاد ہے اور نہ ہی رسم و رواج کو من و عن قبول کرنا ہے ۔

چودھواں باب

فرد اور جماعت

فرد اور جماعت کا مسئلہ اخلاقیات میں خاص اہمیت رکھتا ہے، سوال یہ ہے کہ آیا فرد کو جماعت پر نثار کر دینا چاہیے یا جماعت کو فرد پر؟

انگلستان میں ہابس اور بینتھم جیسے اخلاقیئین نے انسان کو فطرتاً خود غرض اور خود کام تسلیم کرنے کے بعد کوشش کی کہ اجتماعی انا اور انفرادی انا میں رشتۂ اتحاد قائم کیا جائے۔ اسی خیال سے بینتھم نے چند ایک تکالیف وضع کیں جو افراد کو مجبور کرتی ہیں کہ وہ ہم عصروں کے مفاد کو ایسی ہی اہمیت دیں جیسی وہ اپنے مفاد کو دیتے ہیں۔ گذشتہ باب میں ہم ذکر کر آئے ہیں کہ تکالیف کے ذریعے انسانوں کو با اخلاق بنانا انہیں آزادی سے محروم کرنے کے برابر ہے۔

ارتقائیوں نے اس خامی کو دور کرنے کی کوشش کی اسپنسر کہتا ہے کہ اگر قدرت کو دیکھا جائے۔ تو انفرادیت اور اجتماعیت میں کوئی تضاد

نظر نہیں آتا۔ حیوانات ایک طرف تو ذاتی بقاء کے لیے کوشاں ہیں اور دوسری طرف افزائشِ نسل میں مصروف ہیں، لہٰذا وہ خود غرض بھی ہیں اور بے غرض بھی۔ بچوں کو بچانے کے لیے اگر مرغی کو جان بھی نثار کرنی پڑے تو بے دریغ کرتی ہے۔ ایسے افعال جو افزائشِ نسل سے تعلق رکھتے ہوں بے غرض کہلائیں گے۔

اسپنسر کی رائے میں زندگی کا تقاضا ہے کہ انفرادی اور اجتماعی حیثیت سے ایسے تمام مواقع سے بہرہ ور ہوا جائے جو تنازع للبقا میں امداد دے سکتے ہیں اور ایسی باتوں سے احتراز کیا جائے جو ضرر رساں ہوں۔ اس خیال کی تائید اور تشریح ہمیں سٹیفن کی تحریروں میں ملتی ہے جو جماعت کو عضویہ سمجھتا اور افراد کو اعضاء کا رتبہ دیتا ہے۔ اعضاء کا کام عضویہ کی خدمت ہے اور بس، ان کا ذاتی مفاد کچھ نہیں ہوتا۔ اسی طرح افراد کا کام جماعت کی خدمت ہے۔ ان کا ذاتی نصب العین کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ جو کردار معاشرے کی بقاء میں معاون ثابت ہو وہ صائب ہے، جو اسے کمزور کرے یا نقصان پہنچائے وہ غیر صائب۔

ہیگل کی تصانیف میں یہ خیال اَور رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ وہ فرد اور جماعت کو روحانی رشتے میں منسلک کرنا چاہتا ہے۔ جماعت ایک عضویاتی نام ہے جس کی تشکیل افراد کے باہمی تعامل سے ہوتی ہے۔ جب تک اعضاء کا تعلق عضویہ سے ہے انہیں خاص اہمیت حاصل ہے، جب وہ علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ تو ان کی قدر و قیمت میں فرق آجاتا ہے۔ جسم سے اگر بازو کو کاٹ کر پھینک دیا جائے تو دو کوڑی کا بھی نہیں رہتا، لیکن جب تک وہ عضویہ

کا حصہ ہے، اس کی قیمت بہت زیادہ ہے۔ یہ فائدہ یک طرفہ نہیں، جیسے عضو کے لیئے عضویہ کا وجود ضروری ہے ویسے عضویہ کے لیئے عضو کی موجودگی اور صحت بھی ضروری ہے۔ جس جسم کا بازو کٹ گیا ہو اس کی قیمت میں نمایاں فرق پڑ جاتا ہے۔

جماعت کو محض افراد کا مجموعہ نہیں کہا جا سکتا۔ اقبال کہتا ہے:۔"قوم ایک جداگانہ زندگی رکھتی ہے۔ یہ خیال کہ اس کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ اپنے موجودہ افراد کا محض ایک مجموعہ ہے اصولاً غلط ہے۔ جب جماعت معرضِ وجود میں آتی ہے نئی قدریں جنم لیتی ہیں، ان کا وجود افراد میں نہیں پایا جاتا۔ اور جماعت ان طاقتوں اور صلاحیتوں کی مالک بن جاتی ہے جن کے اسباب و علل افراد میں نہیں ملتے"۔

بایں ہمہ جماعت کو افراد پر کوئی تفوق حاصل نہیں ہوتا۔ میکڈوگل جماعتی نفس کا قائل ہے کہ وہ کہتا ہے "جس طرح افراد صاحب نفس ہیں ویسے ہی جماعت بھی نفس رکھتی ہے، اس کے جذبات، تاثرات، ارادے وغیرہ افراد سے مختلف ہوتے ہیں"۔ کئی نفسیئین میکڈوگل سے یہاں اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ اور اگر اس اختلاف کو نظر انداز کر دیا جائے اور جماعتی نفس کو تسلیم کر لیا جائے۔ تو زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوگا۔ کہ جماعت کا وجود افراد سے الگ ہے۔ لیکن علیٰحدگی سے فوقیت اور برتری ثابت نہیں ہو سکتی۔

بعض سیاست دان بھی میکڈوگل کے ہمزبان ہیں، جماعت کو شخصیت کا رتبہ دے کر اپنا الّو سیدھا کرتے ہیں۔ اخلاقاً ریاست کے اعمال و افعال کی

ذمہ داری کسی خاص فرد یا افراد کو سونپی جا سکتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ خود شعوری اکائی جسے نفس بھی کہہ سکتے ہیں، افراد میں موجود ہے نہ کہ جماعت میں۔ بنا بریں ریاست کا فیصلہ درحقیقت افراد کا فیصلہ ہوتا ہے اور اگر وہ غلط ہو تو ریاست شرمندہ نہیں ہوگی، بلکہ وہ افراد محجوب ہونگے جو اس فیصلے کے ذمہ دار تھے۔ ریاست جیسی معروضی شے کو شخصیت اس لیے کہا جاتا ہے تاکہ کارپردازانِ حکومت اپنے آپ کو بری الذمہ قرار دے سکیں ؎

کسی فلسفی کو انکار نہیں کہ نصب العینی زندگی کے لیے جماعت کا وجود ضروری ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ شخصی مفاد ہر صورت میں اجتماعی مفاد کے تابع ہے۔ سٹیفن جماعت کو عضویہ اور افراد کو اعضاء کہہ کر شخصی مفاد کو یک قلم مٹا دیتا اور اجتماعی مفاد کو نصب العین بنا دیتا ہے، لیکن وہ بھول جاتا ہے کہ افراد کو اعضاء کی مثل قرار دینا ایک مغالطہ ہے۔ ہر فرد اپنی زندگی کا ذمہ دار ہے۔ اگر سزا ملتی ہے تو اُسے اور اگر جزا ملتی ہے تو اُسے نہ کہ سوسائٹی کو۔ یہ سچ ہے بعض مذاہب نے انسان کو اخلاقی طور پہ بالکل اپاہج اور مفلوج بنا دیا ہے، لیکن اسلام انفرادیت کا حامی ہے وہ افراد کو اعمال کا جواب دہ سمجھتا ہے ؎

پیٹن کہتا ہے۔ کہ اخلاقی رو سے صرف وہ ارادے صائب ہیں جو جماعت کے دیگر افراد کے ارادوں سے منطبق ہو سکیں۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ ہم آہنگی اور عدم تضاد خیر کی اہم خصوصیت ہے اور ترقی یافتہ جماعت میں تصادم بہت کم ہوتا ہے، لیکن کبھی نہ کبھی فرد اور جماعت کے مفاد میں ٹکراؤ

ضرور ہو جاتی ہے۔ اس وقت ہم آہنگی کے اصول پر عمل نہیں ہو سکتا۔ جب کوئی مصلح قوم کی حالت سدھارنے کے لئے اٹھتا ہے۔ تو اس کا ارادہ پوری قوم سے ٹکراتا ہے، لیکن صرف اس بنا پر کہ مصلح کا ارادہ باقی افراد کے ارادوں سے مختلف ہے رد نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا عدم تضاد یا مطابقت کو اخلاق کا معیار نہیں بنایا جا سکتا۔ سپائنوزا بھی ہیگل کا حامی نظر آتا ہے، وہ کہتا ہے کہ آزاد انسانوں کے معاشرے میں تضاد اور منافرت کی گنجائش نہیں۔ ایسا معاشرہ ان اداروں اور اقدار پر مشتمل ہوتا ہے۔ جو ہر فرد کے لیے مساوی طور پر مفید ہوں۔ مثلاً علم و فن کو لیجیے۔ اس میں ہر کس و ناکس برابر کا حصہ دار بن سکتا ہے۔ اور تصادم کا امکان پیدا نہیں ہوتا۔ ایک شخص کا شاعر بننا یا شاعری سے متمتع ہونا دوسرے شخص کے شاعر بننے یا شاعری سے مستفید ہونے کے منافی نہیں۔ ہر شخص علم و فن کی خدمت کر سکتا اور تعاون سے رہ سکتا ہے۔ سپائنوزا کے استدلال میں ایک مغالطہ ہے؛ یہ سچ ہے کہ علم و فن نہ صرف قومی بلکہ بین الاقوامی دولت ہیں۔ اور ان میں تصادم کی گنجائش نہیں، لیکن جو ذرائع علم و فن کی بقا اور ترویج کے لیے ضروری ہیں۔ ان میں تصادم ہو سکتا ہے، مثلاً ہر سائنسدان کپڑے اور خوراک کا محتاج ہے' تحقیق کے لیئے اسے روپیہ اور فرصت چاہیئے، یہ روپیہ کسی اور مد سے بچا کر اس کے حوالے کیا جاتا ہے۔ پس ذرائع میں تصادم ایک لازمی امر ہے۔ علاوہ ازیں جو اشیاء قومی ملک ہوتی ہیں، وہ آخر افراد کی بہبود کے لیئے ہی بنائی جاتی ہیں۔ لہٰذا افراد ہی کو حقیقی اکائی کہنا چاہیئے نہ کہ جماعت

کو جو محض تجریدی تصور ہے۔ جن مفکروں نے جماعت کو عضویاتی اکائی یا فنی تخلیق سے تشبیہ دی ہے وہ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ جماعت کے لیئے ایسے الفاظ کا استعمال استعارے کی حیثیت رکھتا ہے، افراد کو کسی صورت میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ۔

حقیقت میں جماعت کا مفاد بھی ضروری ہے اور فرد کا بھی، بعض اوقات جماعتی مفاد کو انفرادی مفاد پہ ترجیح دی جاتی ہے۔ اور بعض اوقات انفرادی کو جماعتی پر، مثلاً جماعتی مفاد کو انفرادی مفاد پہ دو طرح سے فوقیت حاصل ہے :-

۱۔ جماعت کا وجود نصب العین کے تحقق کے لیئے ضروری ہے، اس لحاظ سے جماعتی مفاد کو انفرادی مفاد سے بہتر سمجھنا چاہیئے ۔

۲۔ فرد کے مقابلے میں جماعت نہایت وسیع ہے، اگر جماعتی مفاد کو حاصل کرنے کی کوشش کی جائے تو بلاواسطہ شخصی مفاد بھی حاصل ہو جاتا ہے ۔

دو امور میں فرد کو جماعت پہ فوقیت حاصل ہے :-

۱۔ جب جماعت کا تصادم ضمیر سے ہو تو جماعتی مفاد کو نثار کیا جا سکتا ہے، مثلاً جنگ کے دنوں میں کئی لوگ محسوس کرتے تھے۔ کہ ہمارا ضمیر جنگ میں شریک ہونے سے ہمیں منع کرتا ہے، اس لیئے ایسے لوگوں نے بھرتی ہونے سے انکار کر دیا۔ اور وہ یقیناً حق بجانب تھے۔ انہوں نے ضمیر کی آواز پہ لبیک کہا۔ اور قوم کو درخور اعتنا نہ سمجھا ۔

۲۔ کوئی شخص قوم سے اس قسم کا پیار نہیں کر سکتا جیسا وہ اپنے عزیز و اقربا

سے کرتا ہے۔ اوّل خویش بعدۂ درویش اسی حقیقت کو ظاہر کرتا ہے، لہٰذا عزیزوں اور دوستوں کے لیئے ایثار ممکن ہے، کیونکہ یہ لوگ ایک لحاظ سے ذات کا حصّہ ہوتے ہیں، لیکن جماعت کے لیئے نہ ویسا پیار اور خلوص ہو سکتا ہے۔ اور نہ ہی وُہ ایثار۔ وجہ اس کی یہ ہے جماعت کا وجود ہی سرے سے تجریدی اور معروضی ہے۔ اقربا نوازی اور خویش پروری کو اُڑانے کے لیئے افلاطون نے اپنی کتاب ریاست میں جس جمہوریت کا نقشہ کھینچا ہے وہ کئی لحاظ سے ناقص ہے، مثلاً وہ کہتا ہے۔ کہ ریاست کا ایسا انتظام کرنا چاہیئے کہ کسی مرد کو یہ پتا نہ چلنے پائے۔ کہ اس کی اولاد کون کون سی ہے۔ اگر اس قسم کی تجاویز کی بے ہُودگی سے قطع نظر بھی کر لیا جائے تو جو محبّت ایسے معاشرے میں مردوں کو نوجوانوں سے پیدا ہو گی وہ بقول ارسطو بالکل سطحی اور پھُس پھُسی ہو گی۔ یہ ہرگز ممکن نہیں کہ والدینی محبّت کو معاشرے کے تمام بچّوں میں منتشر کر دیا جائے ۔

سب سے عمدہ شے تو یہ ہے کہ ہر فرد ایسی عادات پیدا کرے۔ کہ خود غرضی کا ستیا ناس ہو۔ اور بے غرضی پھُولے پھلے، ہماری سیرت و کردار انانیت اور اغوانیت کے جھگڑے کو مٹا دے، ہم نہ اپنی بھلائی چاہیں نہ دُوسروں کی، بلکہ ایسی بھلائی جو اپنی بھی ہو اور دُوسروں کی بھی؛ یہ سمجھتے ہوئے کہ ہم سب ایک ہی کل کے پُرزے ہیں ۔

نظریاتِ سزا

مجرموں کو ہر ریاست میں سزا ملتی ہے۔ مختلف وقتوں میں سزا کی نوعیت بھی مختلف تھی اور جرم کی نوعیت بھی، لیکن جو شخص بھی سوسائٹی کے وضع کردہ قوانین کی مخالفت کرتا تھا، اسے سزا دی جاتی تھی۔ اس کے برعکس جو لوگ قوانین کا احترام کرتے تھے انہیں تحسین کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ آج کل بھی یہی حال ہے۔ جو لوگ قوانین کو توڑتے ہیں سزا کے مستحق سمجھے جاتے ہیں۔ سزا بدی کا ویسا ہی ثمرہ ہے جیسے جزا نیکی کا۔ عموماً بداخلاقی مستوجبِ سزا قرار دی جاتی ہے لیکن ہر قانون اخلاق پر مبنی نہیں ہوتا، کبھی اخلاقی افعال پر بھی ریاست کا نزلہ گرتا ہے۔ اور کبھی کبھار تو بداخلاقی کو بھی جائز سمجھا جاتا ہے۔ انگریزی میں مقولہ ہے کہ سفیر ایک ایسا دیانت دار انسان ہے جسے غیر ملکوں میں جھوٹ بولنے کی خاطر بھیجا جاتا ہے، غیر منقسم ہندوستان میں جب آزادی کی جنگ زوروں پر تھی تو کئی محبانِ وطن قانون شکنی کے الزام میں جیلوں میں ٹھونس دیئے جاتے تھے، ان لوگوں کا ایمان تھا کہ انگریز کا قانون وطنیت کے مخالف ہے اسے توڑنا قانوناً تو جرم ہو سکتا ہے لیکن اخلاقاً نہیں۔

سزا کئی قسموں کی ہو سکتی ہے:۔

۱۔ سزا کی عام قسم تو قانونی سزا ہے۔ اگر کوئی شخص جان بوجھ کر قانون شکنی کرے تو وہ سزا کا مستحق سمجھا جاتا ہے۔ سزا دینے کا منشاء یہ بتلایا جاتا

ہے۔ کہ چونکہ قانون کے اقتدار کو ٹھیس لگتی ہے، اس لیئے اس کا اقتدار برقرار رکھنے کے لیئے ضروری ہے کہ مجرم کو سزا دی جائے ؛

۲۔ قدرت بھی بعض اوقات سزا دیتی ہے۔ جو شخص صبح و شام شراب کے نشے میں چُور رہتا ہے وہ صحت خراب کر لیتا اور طرح طرح کی بیماریوں کا شکار ہو جاتا ہے، گھروں میں جب بچّوں کو سزا دی جاتی ہے تو والدین کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ انہیں قدرت کی سخت سزاؤں سے بچایا جائے، چھوٹا سا بچّہ آگ سے کھیلنا چاہتا ہے، ماں باپ اسے منع کرتے ہیں اور اگر وہ باز نہ آئے تو اسے زدو کوب بھی کرتے ہیں۔ اُن کی غرض یہ ہوتی ہے کہ بچّہ اپنے آپ کو جلا نہ لے اور زیادہ دکھ نہ اُٹھائے ؛

۳۔ رائے عامہ بھی بدکاروں کو سزا دیتی ہے اور یہ سزا بڑی سخت ہوتی ہے۔ اور اس کے نتائج بڑے دُور رس۔ مجرمین کا حُقّہ پانی بند کر دیا جاتا ہے، ان کی تشہیر کی جاتی ہے، بعض اوقات منہ کالا کر دیا جاتا اور تمام شہر میں پھرایا جاتا ہے ؛

سزا کے مقصد کے متعلق تین نظریات قائم کیئے گئے ہیں ؛

نظریۂ امتناع

اس نظریے کی رُو سے سزا کا مقصد دوسروں کو ارتکاب جُرم سے باز رکھنا ہے۔ کسی حاکمِ عدالت نے مجرم کو سزا دیتے وقت کہا تھا۔ کہ تمہیں سزا اس لیئے نہیں ملی کہ تم نے بکریاں چُرائی ہیں، بلکہ اس لیئے کہ آیندہ بکریاں نہ

چرائی جائیں۔ سزا کا یہ مقصد ان ممالک میں لیا جاتا ہے جو تعلیمی لحاظ سے بہت پست ہیں، جہاں جہالت اور تاریکی پھیلی ہوئی ہے اور جہاں جرائم کی کثرت ہے۔ ایسے ممالک میں مجرم بڑی مشکل سے پکڑا جاتا ہے۔ اور جب پکڑا جائے تو اسے سخت سزا دی جاتی ہے تاکہ دوسروں کو عبرت ہو۔ پرانے زمانے میں چوروں، ڈاکوؤں اور قاتلوں کو عبرت ناک سزائیں ملتی تھیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ جرائم پیشہ لوگوں کا پکڑنا آسان کام نہ تھا۔ لہٰذا جو پکڑا جاتا تھا اُسے ایسی سزا ملتی تھی کہ دوسرے عبرت حاصل کریں اور انہیں ارتکابِ جُرم کی ہمت نہ پڑے۔

موجودہ زمانے میں اور خصوصاً ان ممالک میں جہاں تعلیم کا چرچا ہے اور لوگ تہذیب و شائستگی سے زندگی گذارنے کے عادی ہو چکے ہیں، سزا کا مقصد دوسروں کو ارتکابِ جُرم سے باز رکھنا قرار نہیں دیا جاتا۔ کیونکہ اگر مجرم کو سزا دینے کا منشاء محض یہ ہے کہ دُوسروں کو عبرت ہو تو مُجرم کو دوسروں کی اصلاح کے لیے بطور آلہ یا ذریعہ استعمال کیا جاتا ہے اور یہ ٹھیک نہیں۔ بقول کانٹ ہر شخص غایت ہے اور اسے وسیلہ سمجھنا یا بطور وسیلے کے استعمال کرنا درست نہیں۔ اس اعتراض کے جواب میں بعض لوگ کہیں گے کہ کیا یہ بدرجہا بہتر نہیں کہ ایک آدمی سزا پائے اور دوسرے بچ جائیں۔ علاوہ ازیں جب کسی مجرم کو عبرت ناک سزا ملتی ہے تو صرف دُوسروں ہی کو نہیں بلکہ اس کی اپنی ذات کو بھی فائدہ پہنچتا ہے۔ دوسرے خوف زدہ ہوکر ارتکاب جُرم سے باز رہتے ہیں۔ اور مجرم بھی سخت سزا کے خوف سے

جرم کرنا چھوڑ دیتا ہے۔ اس میں اگر خامی ہے تو یہ کہ بعض اوقات بے گناہوں کو بھی عبرت ناک سزا مل جاتی ہے۔ اور سزا بھی اس قدر کڑی کہ جُرم کی نوعیت اور شدت سے بدرجہا زیادہ۔ جنگ کے بعد جو علاقے فاتح قوموں کی تحویل میں آجاتے ہیں، وہاں مجرموں کو اور بعض دفعہ بے گناہوں کو بھی اتنی سخت اور سنگین سزائیں دی جاتی ہیں کہ الامان۔ اور پھر اس بات کا اندازہ لگانا کہ کتنی سخت سزا عبرت ناک ہوگی حاکم کے فیصلے پر موقوف ہوتی ہے۔ عدم تعاون کے زمانے میں ہندوستانیوں کو وُہ ذلت آمیز سزائیں ملیں جو کوئی مہذب قوم برداشت نہیں کرسکتی۔ سوڈان میں مہدی کا حشر سب لوگوں کو معلوم ہے اور یہ ان لوگوں کے ہاتھوں ہوُا جو تہذیب و تمدن کے علم بردار ہیں۔

نفسیاتِ جدید عبرت ناک سزاؤں کی مخالف ہے، اس لیئے کہ وثوق سے کوئی نہیں کہہ سکتا۔ کہ سزا مجرموں کو ارتکابِ جُرم سے باز رکھتی ہے۔ اگر مجرم کو سزا کا ڈر ہو تو وہ یا تو جُرم چھوڑ دے گا یا دوسری مرتبہ زیادہ احتیاط سے کام لے گا۔ تاکہ پکڑا نہ جائے۔ اور اگر جُرم کی اساس سمجھنے میں غلطی ہوجائے تو سزا بالکل بے کار ثابت ہوتی ہے۔

۲۔ نظریۂ اصلاح یا تعلیم

اس نظریے کی رُو سے سزا کا مقصد مجرم کی اصلاح ہے۔ آج کل یہ نظریہ بڑا مقبول ہے۔ ایک تو یہ ہمارے انسان دوست احساسات کے موافق ہے اور

دوسرے اس کے ذریعے نفسیات اور دیگر علوم نے جرم کی حقیقت کو زیادہ واضح طور پر سمجھا دیا ہے۔ بعض دفعہ تو مجرم کی حیثیت بیمار کی سی ہوتی ہے۔ جیسے بیمار کی اصلاح ضروری ہے۔ ویسے ہی مجرم کی اصلاح بھی ضروری ہے۔ سکولوں اور گھروں میں بچوں اور طلباء کو سزا دینے کا مقصد محض ان کی فلاح و بہبود ہے۔ مندرجہ ذیل نکات غور طلب ہیں :-

(ا) اس نظریے کی رو سے سزائے موت کو حق بجانب نہیں کہا جا سکتا۔ اگر قاتل کو پھانسی کے تختے پر لٹکا دیا جائے تو اس کی اصلاح کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

کئی مجرم اصلاح کے قطعاً ناقابل ہوتے ہیں، جرم ان کی فطرتِ ثانیہ بن جاتی ہے، وہ جرم کو جرم نہیں سمجھتے، قانون شکنی ان کی اظہارِ ذات کا ذریعہ ہے ایسے مجرموں کو اگر سزا نہ ملے تو وہ اور بھی دلیر ہو جاتے اور خیال کرتے ہیں کہ پاداشِ جرم کچھ بھی نہیں۔

۳۔ نظریۂ مکافات

پہلے دو نظریے سزا کے دو اہم مقاصد بیان کرتے ہیں: ایک تو دوسروں کو ارتکابِ جرم سے باز رکھنا۔ اور دوسرا قصور کرنے والوں کی فلاح و بہبود کرنا، لیکن پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ مجھے یقین نہیں آتا۔ کہ سزا کبھی ان دو مقاصد کو سامنے رکھ کر دی گئی ہو۔

سزا اور جزا کی ابتدا جذبۂ انتقام سے ہوتی ہے، ازمنہ قدیم میں قاتل

کو تختۂ دار پر لٹکانے کی وجہ صرف یہ ہوتی تھی کہ اس نے کسی کو قتل کر ڈالا ہے، اس لیے اس کو زندہ رہنے کا حق نہیں۔ سزا دیتے وقت نہ تو دوسروں کو عبرت دلانے کا خیال آتا تھا نہ مجرم کی اصلاح مقصود ہوتی تھی۔ چونکہ انتقام کی آتش بھڑکی ہوئی ہوتی تھی اس لیے اسے بجھا لیا جاتا تھا، لیکن ہر مذہب میں انتقام کو بُرا کہا گیا ہے، کیونکہ اس کی بنیاد ذاتی بغض و عناد پر ہوتی ہے۔ جب عدالت مجرمین کو سزا دیتی ہے تو وہاں انتقام کا جذبہ کارفرما نہیں ہوتا۔ ملزم کو ہمیشہ غیر جانبدار عدالت کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ جو انتقام سے نہیں بلکہ قانون کے اقتدار کو قائم رکھنے کی غرض سے سزا دیتی ہے، اگر قانون شکنوں کو مناسب سزا نہ دی جائے تو قانون کی حاکمیت ختم ہو جاتی ہے۔ انگلستان میں قانون ہے کہ جو شخص اتوار کو گرجا گھر نہیں جائے گا اُسے سزا ملے گی، لیکن چونکہ قانون شکنوں کو سزا نہیں ملتی اس لیے یہ قانون مُردہ ہو چکا ہے۔

پروفیسر میکنزی کہتا ہے کہ سزا کا اصل مقصد قانون کے اقتدار کو قائم رکھنا ہے، لیکن ضمنی طور پر ہر سزا دوسروں کو ارتکاب جُرم سے باز رکھے گی۔ اور مجرموں کی اصلاح کرے گی۔

نظریۂ مکافات کا بانی اصل میں ہیگل ہے۔ اس کا قول ہے کہ مجرم سزا کو طلب کرتا ہے۔ ہر فعل اپنا صلہ چاہتا ہے خواہ وہ نیک ہو یا بد، جُرم کا بھی صلہ ہے اور وہ سزا ہے، اسی لیے ارسطو سزا کو سلبی صلہ کہتا ہے۔

نیکوکار شخص کو خارجی صلے کی ضرورت نہیں ہوتی، اس کا صلہ صرف یہ ہوتا ہے کہ نیک کام پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا۔ نیک کام کرنے پر لوگ واہ واہ

بھی کرتے ہیں، کئی بار انعام بھی دیتے ہیں جیسے سکولوں اور کالجوں میں اوّل رہنے والے طلبار کو انعام ملتے ہیں، لیکن مردِ صالح کو ان چیزوں کی ضرورت نہیں ہوتی، اس کی طمانیت کے لیے اتنا کافی ہے کہ اس نے نیکی کی۔ جو آدمی جُرم کرتا ہے اُسے بھی اجر چاہیے۔ وہ اپنے حق کو طلب کرتا ہے۔ جو اُس نے بویا ہے اُسے کاٹنا پڑے گا۔ اس کی سزا یابی دوسروں کے لئے باعثِ عبرت ہو سکتی ہے۔ شاید اسے خود بھی فائدہ پہنچ جائے لیکن یہ فوائد ضمنی ہیں نیکو کاری بھی دوسروں کو نیکی کی ترغیب دلاتی ہے، خود عامل کے حق میں بھی مفید ہوتی ہے لیکن یہ مقاصد نکوکاری کی اصلیت کو ظاہر نہیں کرتے۔ ہر فعل اپنے صلے کا تقاضا کرتا ہے۔ بدی کا صلہ سزا ہے اور نیکی کا جزا ؞

ہیگل کا نظریہ فرض کرتا ہے کہ افراد اپنے افعال کو بقائمی ہوش و حواس دیدہ و دانستہ کرتے ہیں، مجنوں سزا کا مستحق نہیں، کیونکہ اس کے ہوش و حواس بجا نہیں ہوتے، ایسے ہی وہ شخص جو بے خبری میں نیکی کر جائے صلہ کا حق دار نہیں ہوتا ؞

ذِمّہ داری

سیاسیات کا مانا ہوُا اصول ہے کہ کسی شخص کو اس وقت تک سزا نہیں ملنی چاہیے جب تک وہ فاعل مختار نہ ہو اور جُرم کا ذمّہ دار نہ قرار دیا جائے۔ بچے اور پاگل اپنے افعال کے نتائج کو نہیں سوچ سکتے، اس لیے بری الذّمہ ٹھہرتے ہیں۔ ذمّہ داری کا تقاضا ہے :۔

۱۔ کہ جرم دانستہ کیا گیا ہو اور
۲۔ ایسی اعلیٰ ہستی موجود ہے جسے سزا دینے کا حق حاصل ہے۔

جبریہ کہتے ہیں کہ ہمارے تمام افعال خارجی اثرات کے تحت ظہور پذیر ہوتے ہیں، لہٰذا انسان فاعل مختار نہیں۔ اس خیال کو جزمیات کے لمبا سو مسلک والوں نے اپنایا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مریض اور مجرم ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں۔ مریض پر شفقت کی جاتی ہے، تیمار داری ہوتی ہے۔ اور پیار محبت سے علاج کیا جاتا ہے۔ ایسے ہی مجرم کے ساتھ ہمدردی پیار کا سلوک روا رکھنا چاہیئے۔ مریض اور مجرم دونوں رحم کے محتاج ہیں، یہ نہیں کہ مریض کی تو خاطر مدارات کی جائے اور مجرم کو سزا دی جائے۔ ڈاکٹر مور اس مسلک پر اعتراض کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ جرم فعل ارادی ہے اور مرض فعل غیر ارادی، دونوں کو ایک ہی سطح پر کیسے رکھ سکتے ہیں۔ مجرم اگر چاہے تو جرم سے بچ سکتا ہے لیکن مریض مرض سے نہیں بچ سکتا، لہٰذا ایک سزا کا مستحق ہے اور دوسرا توجّہ کا۔ اس کے علاوہ آج کل تو مریضوں کو بیماریوں پر بھی سزا ملتی ہے۔ اگر کوئی زیادہ شراب پینے کی وجہ سے صحت کھو بیٹھے۔ تو کوئی شخص اس سے ہمدردی نہیں کرے گا کیونکہ ایسا مریض اگر چاہتا تو مرض سے بچ سکتا تھا۔

بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ ذمہ داری علم سے وابستہ ہے جس قدر شعور بڑھے گا اتنی ہی ذمّہ داری بڑھے گی۔ جہالت ذمہ داری کے منافی ہے اور جاہل بری الذمہ ہوتا ہے لیکن یہ قیاس غلط ہے۔ موجودہ معاشرے

میں لاعلمی بھی قابلِ گرفت ہے۔ اگر کسی گاڑی بان کو یہ پتا نہ ہو کہ اسے بائیں ہاتھ چلنا چاہیے اور لاعلمی سے حادثہ کا سبب بن جائے تو کوئی عدالت اس بنا پر اسے چھوڑ نہیں دے گی کہ وہ قانون سے ناواقف تھا۔ بعض ایسے قوانین ہیں جن کا علم ہر شہری کو ہونا چاہیے۔ اور لاعلمی بریت کے لیے کافی نہیں۔ ایسے ہی اگر شرابی نشے کی حالت میں قتل کر دے تو اسے دگنی سزا ملنی چاہیے کیونکہ ایک تو وہ شراب سے مدہوش ہو جاتا ہے اور دوسرے شراب کی مدہوشی میں زیادہ بڑا جرم کرتا ہے۔

فرائڈ اور اس کے رفقاء باز داشتہ مرضیات پر بہت زور دیتے ہیں۔ ان کا وجود پاگل پن اور دیگر ذہنی بیماریوں میں پایا گیا ہے۔ تحلیل نفسی کے پیروکاروں کا دعویٰ ہے کہ جرم ان ہی باز داشتہ اور دبی ہوئی خواہشوں کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ یہاں پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر جرم کے محرکات لاشعوری اور باز داشتہ خواہشیں ہیں تو مجرم کو ذمہ دار کیسے قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ ذمہ داری کا تقاضا ہے کہ فعل دانستہ طور پر سرزد ہو اور ارادی ہو۔ تحلیل نفسی والے کہتے ہیں کہ جرائم کے محرکات لاشعور میں موجود ہوتے ہیں اور افراد کے حیطۂ اختیار سے باہر۔ شعور کو تو یہ لوگ لاشعور کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی سمجھتے اور لاشعوری خواہشوں کی تشفی کے لیے بہانے تراشنے کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔

لوگوں کا خیال ہے کہ تحلیلِ نفسی کا لابدی نتیجہ غیر ذمہ داری ہے، لیکن لاشعوریت کے باوجود بھی قانونی ذمہ داری قائم رہتی ہے۔ قانون جرائم

کی تہ تک نہیں پہنچتا، بلکہ اس کا اطلاق افعال کے عملی پہلو پر ہے، یعنی یہ کہ معاشرے پر ان کا کیا اثر پڑتا ہے۔ فرائڈ خود کہتا ہے کہ عملی زندگی میں سیرت کا اندازہ لگانے کے لیے اعمال اور خیالات کا شعوری اظہار کافی ہے۔ قانون ایک سماجی ادارہ ہے۔ اس کا تعلق انسانوں کے باہمی روابط سے ہے نہ کہ نفسیاتی پیچیدگیوں سے۔ قانون امن کا محافظ ہے اور اسے قائم رکھنے کے لیے خارجی معیار بناتا ہے۔ اس کا کام دبی ہوئی خواہشات و رُجحانات کو کھودنا نہیں۔ قانون کا کام نہ صرف پاگلوں کی نگہداشت ہے، بلکہ ایسے لوگوں کی حفاظت بھی ہے جو پاگل نہیں ہیں۔ اگر کوئی پاگل جنون کے زور میں لوگوں کو پتھر مارتا یا مغلظات بکتا ہے تو اسے مقیّد کرنا چاہیے۔ قیدخانہ شاید پاگل کے لئے موزوں جگہ نہ ہو۔ لیکن اس کی ایذا رسی کو بند کرنا بھی قیدخانے کے سوا ممکن نہیں۔ جہاں پاگلوں پر شفقت کی ضرورت ہے۔ وہاں عام انسانوں کی حفاظت کا خیال بھی ضروری ہے۔ اگر ذہنی بیماروں کے حقوق ہیں تو تندرست انسانوں کے بھی حقوق ہیں۔ پاگل آدمی صرف اس وجہ سے آزاد نہیں رہ سکتا۔ کہ وُہ دبی ہوئی خواہشوں کا شکار ہے، پس لاشعوریت کو تسلیم کرنے کے بعد بھی قانونی ذمہ داری قائم رہتی ہے ؁

کیا اخلاقی ذمہ داری کو بھی لاشعوریت کی بنیاد پر ثابت کیا جاتا ہے؟

قانونی ذمہ داری کا تعلق سوشل روابط اور امن چین سے ہے، لہٰذا جو فعل ان روابط کو درہم برہم کرتا یا ملکی امن کو بگاڑتا ہے وہ قانون کی زد میں آ جاتا ہے۔ اخلاقی ذمہ داری کی نوعیت علیحدہ ہے، اس کا تعلق سیرت سے

ہے۔ اور سیرت میں وہ عوائد بھی شامل ہیں جو ابتدا میں شعوری ہوتی ہیں اور بعد میں غیر شعوری۔ کوئی مجرم یہ کہہ کر کہ وہ لاشعوری عوائد کے ہاتھوں مجبور ہے، اپنے آپ کو بری الذمہ قرار نہیں دے سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ خود ہی ان عادات کا بنانے والا ہے۔ اگر وہ بد حرکات کو بار بار نہ دُہراتا تو بُری عادات کا شکار نہ ہوتا۔ یہ سچ ہے کہ بچّے گندی سوسائٹی اور ماحول سے بُری عادتیں سیکھ لیتے ہیں، لیکن اگر وہ تھوڑی سی سوچ بچار سے کام لیں اور بزرگوں کی نصیحت پر کان دھریں تو کئی ایک مذموم عادات سے بچ سکتے ہیں۔ سوسائٹی اس سلسلے میں بری الذمہ قرار نہیں دی جا سکتی، لیکن سوسائٹی کو جرائم کا کلیتہً ذمہ دار قرار دینا افراد کی آزادیٔ افکار اور آزادیٔ کردار کے منافی ہے۔

تجزیۂ نفس تو صرف سیرت کی پیچیدگیوں کو آشکارا کرتا ہے، اسے اخلاقی ذمہ داری سے کیا تعلق؟ تجزیۂ نفس نے یقیناً یہ ظاہر کیا ہے کہ سیرت کی جڑیں ان نفسی الجھنوں اور پیچیدگیوں میں پائی جاتی ہیں جنہیں اچھی طرح نہیں سمجھا گیا لیکن اخلاقی ذمہ داری سے اس کا دور کا واسطہ بھی نہیں، کیونکہ اخلاقی ذمہ داری کی بنیاد محض نفسیات پر نہیں۔

پروفیسر میکنزی اس مسئلے کا حل یوں پیش کرتا ہے۔ اس کے خیال کے مطابق مجرموں کو چار جماعتوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:-

۱۔ جن کے پاگل ہونے میں شک و شبہ کی گنجائش نہ ہو۔

۲۔ جو ذہنی اُلجھن کے شکار ہوں۔

۳۔ جو غلط اصول کی پیروی کرتے ہوں۔

۴۔ جو اخلاقی اصُولوں سے بے پروائی برتتے ہوں ﴿

پہلی قسم کے مجرم پاگل خانوں میں رکھے جانے چاہییں۔ اور وہاں ان کا علاج ہونا چاہیے دوسری قسم کے مجرم کو تحلیل نفسی کے ماہر کے پاس بھیجنا چاہیے جو اس کے نفس کا تجزیہ کرے اور ذہنی الجھن کو دُور کر سکے۔ تیسری قسم کے مجرموں کو نظر بند کر کے صحیح تعلیم دینی چاہیے، تاکہ انہیں اپنی غلطی کا احساس ہو اور وہ زندگی کے صحیح اصول اختیار کر سکیں۔ چوتھی قسم کے مجرموں کو ضرور سزا ملنی چاہیے، کیونکہ وہ جان بُوجھ کر بداخلاقی اور شیطنت کو قبول کرتے ہیں ﴿

تیسری اور چوتھی قسم کے مجرم اخلاقی ذمہ داری رکھتے ہیں اور سزا کے مستحق ہیں ﴿

پندرھواں باب

حقوق و فرائض

عملی زندگی کا جائزہ لینے سے پتا چلتا ہے کہ ہر انسان کے ذمّے کچھ فرائض ہیں جنھیں وہ ادا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے علاوہ اسے کچھ حقوق حاصل ہیں جن کا وہ مطالبہ کرتا ہے، پھر کچھ ادارے ہیں جن میں اسے شریک ہونا چاہیے۔ اسے اپنی سیرت بھی اس طور پر ڈھالنی چاہیئے کہ تمام فضائل اس کی ذات میں مجتمع ہو جائیں پس اخلاقی زندگی خارجی طور پر حقوق، فرائض اور اداروں پر مشتمل ہے اور باطنی طور پر فضائل کے اکتساب کا نام ہے۔ اس باب میں عملی زندگی کے خارجی ظواہر کا ذکر آتا ہے ؎

حقوق و فرائض کا چولی دامن کا ساتھ ہے، جو شے انسان کے فائدے کی ہو اور اس کا مطالبہ بھی جائز ہو وہ حق کہلاتی ہے اور جو اس کے ذمّے عائد ہو، اس کا نام فرض ہے۔ ہر حق اپنے ساتھ فرض لاتا ہے۔ اگر زید کا فرض ہے کہ وہ خالد کی مدد کرے تو خالد کا حق ہے کہ وہ زید سے امداد

طلب کرے۔ استاد کا فرض ہے کہ وہ تعلیم دے اور شاگرد کا حق ہے کہ وہ اُستاد سے تعلیم کا طالب ہو۔ حقوق و فرائض کے روابط دو ہیں :۔

۱۔ اگر مجھے کسی شخص پر کوئی حق حاصل ہے، تو میرا فرض ہے کہ شے مطلوبہ کو جماعتی فلاح و بہبود میں صرف کروں۔ مثال کے طور پر حقِ ملکیت کو لو۔ جو ہر شخص کو حاصل ہے، یہی حق ہر شخص کا فرض مقرر کرتا ہے۔ کہ مال و دولت صحیح طریقے پر اور جماعتی مفاد کی خاطر صرف کی جائے۔

۲۔ ایک کا حق دوسرے کا فرض ہے۔ مثلاً بچوں کا حق ہے کہ وہ ماں باپ سے نان و نفقہ طلب کریں۔ اور ماں باپ کا فرض ہے کہ وہ نان و نفقہ مہیا کریں۔

حقوق

حقوق و فرائض کا سوال صرف معاشرے میں پیدا ہو سکتا ہے، اگر کوئی شخص رابنسن کروسیو کی طرح کسی جزیرے میں تن تنہا زندگی بسر کر دے تو نہ اسے کوئی حق پہنچتا ہے۔ اور نہ اس کے ذمے کوئی فرض عائد ہوتا ہے۔

جماعتی اغراض کے لیے حقوق طلب کئے جاتے ہیں اور جماعتی اغراض ہی کے لیے فرائض ادا کئے جاتے ہیں۔ اگر جماعت کی فلاح و بہبود کو حقوق کے مطالبے کے وقت پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے، تو ہمیں ہر حق طلب نہیں کرنا چاہیئے بلکہ بعض کے متعلق خاموشی ہی بہتر ہوتی ہے مثلاً ایک آدمی کو وصیت کی رو سے کچھ حق پہنچتا ہے، لیکن وہ اس خیال سے خاموش ہے کہ اگر میں نے

حق کا مطالبہ کیا تو بھائی بہنوں میں نفاق پڑ جائے گا اور خاندان کا شیرازہ بکھر جائے گا۔ ہر حالت میں خاموشی جائز نہیں، بعض اوقات مطالبہ نہ کرنا بُزدلی اور کم ہمتی کے مترادف ہوتا ہے۔ پاکستان بننے سے پہلے جو ہندوستانی آزادی کا مطالبہ نہ کرتا تھا وہ ڈرپوک اور انگریز کا پٹھو سمجھا جاتا تھا، لیکن یہ کہنا کہ کب حقوق کا مطالبہ کیا جائے۔ اور کب خاموشی اختیار کی جائے، آسان بات نہیں۔ کئی لوگ تو یہ بات وجداناً معلوم کر لیتے ہیں۔ وہ موقعے کی نزاکت کو خوب سمجھتے ہیں اور وہی کرتے ہیں جو اجتماعی مفاد کے عین مطابق ہو لیکن اگر اس پر غور و خوض شروع کر دیں اور سوچنے بیٹھ جائیں کہ آیا مطالبہ کرنا چاہیے یا خاموش رہنا چاہیے تو شاید کسی خاطر خواہ نتیجہ پہ نہ پہنچ سکیں ؂

حقوق النّاس

مسٹر روزویلٹ اور مسٹر چرچل نے عوام الناس کی پانچ آزادیوں یا بڑے بڑے حقوق کا ذکر اپنے بحرالکاہلی منشور میں کیا ہے، بیشتر ازیں ان کا اظہار امریکیوں کے اعلانِ آزادی میں بھی ہو چکا ہے۔ اگر تفصیل سے ان حقوق کا ذکر کیا جائے تو مندرجہ ذیل چیدہ چیدہ حقوق ضروری نظر آتے ہیں :۔

ا۔ زندگی کا حق

اخلاقاً ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ مثلِ اعلیٰ کو حاصل کرے اور زندگی

نصب العین کے مطابق گذارے اس مطلب کے لیے اسے زندہ رہنے کا حق پہنچتا ہے اس حق کو ہر زمانے میں بری طرح کچلا گیا ہے۔ ازمنۂ قدیم میں بچوں کو چھوٹی عمر میں قتل کر دیا جاتا تھا خصوصاً لڑکیوں کو زندہ گاڑ دیا جاتا تھا کیونکہ لڑکی کا پیدا ہونا اور پھر اسے غیروں کے ہاں بیاہ دینا عزت پہ دھبہ لگانا سمجھا جاتا تھا۔ صرف یہی نہیں بلکہ بالغ مردوں اور عورتوں کو بھینٹ چڑھایا جاتا تھا تاکہ دیوتاؤں کی خوشنودی حاصل ہو۔ اس قسم کی رسوم ظاہر کرتی ہیں کہ زمانۂ گذشتہ میں زندگی کا احترام موجود نہ تھا لیکن اس کا احساس زمانۂ حال میں بھی پوری طرح موجود نہیں۔ جنگوں میں مقتولین کی تعداد لاکھوں تک پہنچ جاتی ہے، ایک ایٹم بم سارے کا سارا شہر آنِ واحد میں تباہ کر دیتا ہے اور تہذیب یافتہ دنیا اس پر خوشی کے شادیانے بجاتی ہے! زندگی کی بے قدری کا مظاہرہ اس سے بڑھ کر کیا ہو سکتا ہے۔

۲۔ حقِ آزادی

ہر شخص کا فرض ہے کہ مثل اعلیٰ کو حاصل کرے اسے آزادی ہونی چاہیے تاکہ وہ اپنے تمام وسائل کو استعمال اور صلاحیتوں کو بروئے کار لا سکے۔ اگر سیاسی طور پر اسے محبوس کیا جائے اور غلامی کی زنجیروں میں جکڑ دیا جائے تو زندگی کا اخلاقی مقصد فوت ہو جاتا ہے، لیکن جیسے زندگی کا حق ہر زمانے میں کچلا گیا ہے ویسے ہی آزادی بھی روندی گئی ہے۔ پرانے زمانے میں انسانوں کو غلام بنایا اور بھیڑ بکریوں کی طرح بیچا اور خریدا جاتا تھا۔ ان پر

جو مظالم توڑے جاتے تھے، ان کا ذکر رونگٹے کھڑے کر دیتا ہے، لیکن ارسطو جیسا چوٹی کا مفکر غلامی کی حمایت میں رطب اللسان ہے۔ وہ کہتا ہے اگر غلامی کا انسداد ہو جائے تو مہذب سوسائٹی اپنا کام نہ چلا سکے گی۔ ہندوؤں میں شودروں کا وجود غلاموں سے بدتر ہے، ان کا سایہ برہمن کو پلید کر دیتا ہے، مندروں کے دروازے ان کے لیئے بند ہیں اور ویدوں کا مطالعہ ممنوع۔ موجودہ زمانے میں بعض دفعہ معاہدے اور ملازمت کی شرائط ایسی کڑی ہوتی ہیں کہ کوئی باوقار شخص انہیں قبول نہیں کر سکتا لیکن مفلسی اور بے روزگاری مجبور کر دیتی ہے کہ انہیں تسلیم کر لیا جائے پاکستان میں دیہاتی عورتوں کی زندگی غلاموں سے بہتر نہیں۔ وہ مرد کی ہوس کا کھلونا ہیں طرح طرح کی مذہبی اور سماجی بندشوں نے عورت کو بالکل مفلوج اور ناکارہ کر دیا ہے ۔

آزادی سے ہماری مراد مطلق آزادی نہیں، ہر معاشرے میں ضبط ایک لازمی شے ہے۔ اگر آزادی کے ساتھ پابندی نہ ہو تو آزادی وبالِ جان بن جاتی ہے۔ لیکن ضبط سے یہ مراد ہرگز نہیں کہ آزادی کو کچل کر رکھ دیا جائے ۔

۳۔ حقِ ملکیت

حق ملکیت تقریباً حق آزادی کا جزو ہے: کیونکہ کوئی شخص وسائل و ذرائع کی ملکیت کے بغیر اپنے آپ کو ترقی کی منزل تک نہیں پہنچا سکتا۔ افلاطون کا خیال تھا کہ نصب العینی ریاست میں ملک کی ضرورت نہیں رہتی، لیکن

ارسطو اس کی مخالفت میں لکھتا ہے کہ نصب العینی ریاست میں بھی ہر شخص کو آزادی ہونی چاہیئے، کہ وہ اپنے وسائل جن میں اس کی ذاتی جائداد شامل ہے، استعمال کر سکے۔ روس نے ابتداء میں انفرادی ملکیت کی مخالفت کی، لیکن چند سالوں کے تجربے سے نے ثابت کر دیا کہ اس کے بغیر کوئی شخص کام میں پوری دلچسپی نہیں لے سکتا ۔

چونکہ حقوق کا مطالبہ اجتماعی مفاد کے نام پر کیا جاتا ہے، اِس لیئے ذاتی ملکیت کا استعمال جماعتی مفاد کے لئے ہونا چاہیئے ۔

۴۔ حقِ معاہدہ

معاشرے میں کئی قسم کے معاہدے کیئے جاتے ہیں۔ مزدور اور سرمایہ دار کے درمیان معاہدہ ہوتا ہے، نکاح بھی ایک قسم کا معاہدہ ہے۔ ان معاہدوں کا ایفا ضروری ہے، ورنہ معاشرے کا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔ معاہدہ کرنے میں ہر انسان آزاد ہونا چاہیئے لیکن کئی معاہدے سوسائٹی ممنوع قرار دیتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص اپنا ضمیر یا آزادی فروخت نہیں کر سکتا۔ یا دو بہنوں سے بیک وقت نکاح نہیں کر سکتا، چاہے ہر دو فریق رضامند ہوں ۔

۵۔ حقِ تعلیم

مہذب سوسائٹی میں ہر شخص کا حق ہے کہ تعلیم حاصل کرے، جس ملک میں ان پڑھوں کی تعداد بہت زیادہ ہو وہاں اس حق کا احساس بہت کم ہوتا ہے۔

ہے۔ ہمارے ملک میں خواندہ اشخاص کی تعداد بہت کم ہے۔غیر ملکیوں کی حکومت نے اس طرف کم توجہ کی، اب کوشش کی جا رہی ہے کہ تعلیم کو تمام ممکن ذرائع سے فروغ دیا جائے اور لوگوں کو کم سے کم عرصے میں لکھنے پڑھنے کے قابل بنا دیا جائے ۔

فرائض

عموماً افعال صائب کو فرائض کہہ دیا جاتا ہے اور فرض اور صائب افعال میں کوئی امتیاز نہیں کیا جاتا۔جس فعل کے متعلق کہا جا سکے کہ اسے کرنا چاہیے وہ صائب فعل بھی ہے اور فرض بھی۔ مثلاً سچ بولنا۔پس راست گوئی کے عمل کو صائب فعل اور فرض دونوں کہہ سکتے ہیں، لیکن اگر بغور دیکھا جائے تو فرض اور صائب فعل میں دو فرق نظر آتے ہیں ؛

۱۔ اگر فرض اور صائب فعل کو ہم معنی سمجھا جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی ایک وقت میں صرف ایک ہی فعل صائب کہلا سکے گا، کیونکہ اگر متعدد یا متبادل افعال صائب ہوں تو ہم یہ نہ کہہ سکیں گے کہ ان میں سے کون سا ہمارا فرض ہے۔کیونکہ فرض اور صائب فعل میں تو کوئی فرق ہی نہیں۔مثلاً کسی شخص کو شام کے کھانے کے دو جگہ سے دعوت نامے آجاتے ہیں اب خواہ وہ الف کے ہاں جائے خواہ ب کے ہاں، اس سے کچھ خاص فرق نہیں پڑتا، لیکن سوچ بچار کے بعد فرض کیجیے کہ وہ الف کے ہاں جانے کا فیصلہ کرتا ہے، اب الف کے ہاں جانا اس کا فرض ہو جاتا ہے، لیکن کیا اس سے یہ نتیجہ

نکلے گا کہ چونکہ الف کے ہاں جانا بعض وجوہ کی بنا پر افضل ہے تو ب کے ہاں جانا غلط اور بے جا ہے، ممکن ہے دونوں جگہ جانا صائب ہو، لیکن الف کے ہاں جانا افضل اور اعلیٰ ہو، چونکہ افضل ہر حالت میں مقدم ہے لہٰذا اسے منتخب کرنا ہمارا فرض ہو جاتا ہے ؂

۲- فرض اور صائب فعل کو مترادف قرار دینے کا مفہوم یہ بھی ہے کہ صحیح فعل صرف موزوں ہی نہیں، بلکہ فریضہ بھی ہے۔ ڈاکٹر مور اس نقطہ کی صراحت میں لکھتا ہے :-

(ا) فرائض ان صائب افعال کا نام ہے جنہیں نظر انداز کرنے اور بھلا دینے کے لیے ترغیبات موجود ہوتی ہیں۔ کئی لوگ اپنے فرائض کو ٹالنا چاہتے ہیں، خواہ وہ فرائض کاروباری زندگی سے تعلق رکھتے ہوں یا گھریلو زندگی سے ؂

(ب) فرائض کے نیک اثرات سے اکثر دوسرے لوگ مستفیض ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان سے غفلت برتی جاتی ہے۔ جو فرائض میرے منصب سے وابستہ ہیں، اگر انہیں خلوص اور تندہی سے سرانجام دیا جائے۔ تو اس سے فائدہ پانے والے وہ اصحاب ہونگے جنہیں مجھ سے واسطہ پڑتا ہے ؂

(ج) فرائض کی بجا آوری جذبۂ تحسین کو برانگیختہ کرتی ہے لیکن ہر صائب فعل تحسین کا مستحق نہیں ہوتا ؂

فرائض کی فہرست

جیسا اوپر ذکر آچکا ہے حقوق و فرائض کا چولی دامن کا ساتھ ہے، جہاں حق ہے وہاں فرض ہے، لہٰذا فرائض کی فہرست حقوق ہی سے مرتب ہوتی ہے۔ ہمارے خاص خاص فرائض حسب ذیل ہیں :۔

۱۔ احترامِ حیات

اس فرض کا منشاء صرف یہی نہیں کہ قتل سے احتراز کیا جائے، بلکہ یہ بھی ہے کہ نہ اپنی حیات کو نہ کسی دوسرے کی حیات کو بغیر کسی معقول وجہ کے نقصان پہنچایا جائے۔ جو لوگ فسق و فجور میں مبتلا ہو کر اپنی صحت سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں یا گندے ماحول میں رہ کر طرح طرح کی بیماریوں کے شکار ہو جاتے ہیں وہ زندگی کا احترام نہیں کرتے۔ اسی طرح اگر لوگوں کو حفظانِ صحت کے اصولوں سے آگاہ نہ کیا جائے۔ اور ان کے رہنے سہنے کے طریقوں کو صحت بخش نہ بنایا جائے تو ان کی زندگیاں مقررہ میعاد سے کم رہ جائیں گی اور یہ احترامِ حیات کے منافی ہے ۔

۲۔ احترامِ آزادی

لوگوں کی ترقی کے رستوں میں روڑے نہیں اٹکانے چاہییں اُن کے لیے فلاح و بہبود کے مواقع مہیا کرنے چاہییں اور جو شے آزادانہ ترقی حیات

میں مداخلت کرے، اسے رفع کرنا چاہیے۔ اس کی رو سے غلامی، بربریت اور قحبہ پن غرضیکہ ہر ایسی شے جو انسان کو ایک وسیلہ بنالے ممنوع قرار دی گئی ہے۔ کانٹ کا مقولہ ہے ہر انسان کو انسان سمجھنا چاہیے نہ کہ ایک بے جان شے، لیکن ہزاروں لوگ ایسے ہونگے جو آزادی کا احترام نہیں کرتے۔ حکومتیں بھی ایسے قوانین بناتی ہیں جو آزادی رائے و فکر کے مخالف ہوتے ہیں۔ زمانۂ وسطیٰ میں مذہب کے خلاف جب کسی نے لب کشائی کی اسے مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا، بعض اوقات اسے زندہ جلادیا جاتا تھا۔ گلیلیو جیسے سائنسدانوں کو مذہب کے سامنے جھکنا اور علمی حقائق کو ترک کرنا پڑا ۔

۳۔ احترامِ سیرت

پہلے دو فرائض یعنی احترامِ حیات اور احترامِ آزادی سلبی ہیں، لیکن احترامِ سیرت ایجابی فرض ہے۔ اس سے ہماری منشاء یہ ہے کہ ہر انسان کے لیے ایسے تمام مواقع فراہم کیے جائیں جو اس کی سیرت کو ترقی دیں اور پختہ بنائیں۔ تعلیم اس سلسلے میں نہایت ضروری ہے، لہٰذا ہر شخص کو اس کی صلاحیتوں کے مطابق اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم دینی چاہیے، تاکہ وہ سیرت کو فروغ دے سکے اور نصب العینی بنالے ۔

۴۔ احترامِ ملکیت

آزادی کے لیے ملک کا وجود ضروری ہے، لہٰذا کسی انسان کو۔

جائداد سے محروم نہیں کرنا چاہیے۔ ہر شخص فطرتاً ذاتی ملکیت کا خواہش مند ہے یہ کہنا کہ اس خواہش کی تہ میں ہوس کارفرما ہے صحیح نہیں۔ ذاتی جائداد سے مراد وہ تمام وسائل ہیں جنہیں نصب العینی زندگی حاصل کرنے کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا اگر حقِ ملکیت تسلیم نہ کیا جائے اور احترام ملکیت مفقود ہو جائے تو نصب العین کا حصول قریب قریب ناممکن ہو جاتا ہے۔ جائداد میں وقت اور شہرت بھی شامل ہیں۔ کسی کا وقت خواہ مخواہ ضائع کرنا یا اس کی شہرت کو داغ لگانا اس کی جائداد کو غصب کرنا ہے، لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ ہمیں اپنی جائداد کو جس میں وقت اور شہرت بھی شامل ہے، جماعتی مفاد کی خاطر استعمال کرنا چاہیے ❖

۵۔ احترامِ نظامِ اجتماعی

اِس فرض کا منشاء ہے کہ شعائرِ اجتماعیہ کو برقرار رکھا جائے۔ خواہ مخواہ پُرانے دستور کو ترک کرنا جماعتی زندگی کو نقصان پہنچاتا ہے۔ آبا و اجداد کی رسوم کو محض اس بنا پر چھوڑ دینا کہ وہ پرانی ہیں دانشمندی سے بعید ہے۔ جو ضبط معاشرے کے مختلف اداروں میں نافذ ہے اس کی اطاعت ضروری ہے۔ سپاہی کا کام جرنیل کا حکم ماننا ہے خواہ اُسے یہ علم ہو کہ جرنیل ایسا حکم دینے کا مجاز نہیں۔ اسی طرح ہر شہری کا فرض ہے کہ وہ حکامِ وقت کا کہا مانے خواہ ان کے فرامین میں نقص بھی کیوں نہ ہو۔ اسی لیے ہمارے قائدِ اعظم ضبط و نظم پر بہت زور دیتے تھے ❖

۶۔ احترامِ صداقت

اِس فرض کا مفہوم یہ ہے کہ ہمارے قول وفعل اور قول و دل میں فرق نہیں ہونا چاہیے۔ جو بات دل میں ہو وہی زبان پر لانی چاہیے اور جو زبان پر لائی جائے اس پر عمل کرنا چاہیے۔ منافقت ہر حالت میں معیوب ہے۔ آج کل وضعداری اور ظاہری ٹیپ ٹاپ پر زور دیا جاتا ہے اور خلوص و نیک نیتی اور راست گفتاری نایاب ہے ۔

۷۔ احترامِ ترقّی

جہاں تک ممکن ہو ہمیں کائنات کی ترقّی کی کوشش کرنی چاہیے۔ ہمیں زندہ رہنا چاہیے خلقِ خدا کی بہبود کے لیے اور مرنا بھی اسی مقصد کے لیے چاہیے۔ غرض ہر ممکن طریقے سے دنیا کو بہتر سے بہتر بنانا چاہیے اور ہماری کوشش یہ ہونی چاہیے کہ بدی کا قلع قمع اور نیکی کا بول بالا ہو ۔

فرائض کا تعیّن

اس فہرست میں چند ایک ایسے فرائض بھی نکل آئیں گے جو متعارض ہوں گے، مثال کے طور پر احترام نظامِ اجتماعی اور احترامِ ترقی کو لیا جا سکتا ہے۔ اوّل الذکر کا تقاضا ہے کہ شعائرِ اجتماعیہ کو نہ چھیڑا جائے، پر مؤخر الذکر چاہتا ہے کہ سوشل اداروں کو بدل دیا جائے، تاکہ دُنیا ترقی

کرے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس تضاد کو رفع کیسے کیا جائے؟ کس قسم کے اداروں کو بدلنا اور کن کو برقرار رکھنا چاہیے؟ وہ کون سا معیار ہے جس کی بنا پر متضاد فرائض کا فیصلہ کیا جائے؟ اگر تحقیقی نگاہ سے دیکھا جائے تو متذکرہ صدر فرائض میں سے کوئی بھی ایسا نہیں نکلے گا جو عمومی حیثیت رکھتا ہو۔ زیادہ سے زیادہ ان کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی بجا آوری اکثر صحیح ہوتی ہے، لیکن اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ زندگی میں کئی مواقع ایسے آتے ہیں جب کہ فرض کا پتا نہیں چلنے پاتا۔ نیکی کا راستہ اس قدر دھندلا یا گرد آلود ہوتا ہے کہ منزلِ مقصود دکھائی نہیں دیتی۔ اس وقت ہر شخص کی دلی خواہش ہوتی ہے کہ اسے صراطِ مستقیم کا پتا چلے تاکہ وہ راستے میں بھٹکتا نہ پھرے، لیکن اگر صراطِ مستقیم سے مراد ایسے فرائض ہوں جو بالکل واضح ہوں یا جن میں شک و شبہ کی گنجائش نہ ہو یا جنہیں ہر حالت میں پورا کرنا چاہیے تو اس صراطِ مستقیم کا پتا علم الاخلاق سے نہیں چلتا۔ ڈاکٹر مور نے نہایت شد و مد سے اس امر کی تلقین کی ہے کہ کوئی فرض ایسا نہیں ہو سکتا جو ہر زمانے اور ہر موقعے میں صحیح ہو۔ ان کی صحت کا معیار نتائج ہیں جن کا انحصار پیچ در پیچ عناصر پر ہے۔ کوئی شخص وثوق سے نہیں کہہ سکتا۔ کہ جو فرض آج صحیح ہے وہ مستقبل میں بھی صحیح ہوگا۔

بعض لوگ ڈاکٹر مور سے اختلافِ رائے رکھتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ چند ایک ایسے فرائض بھی ہیں جو ہر زمانے اور ہر مقام میں صحیح ہیں۔ مثلاً

صداقت و عدالت۔ انسان کو ہمیشہ سچ بولنا چاہیے اور انصاف سے کام لینا چاہیے۔ کانٹ اس خیال کا حامی ہے، لیکن کانٹ کے مخالفین کہتے ہیں کہ راست گوئی سے اگر مریض کی جان جاتی ہو تو ڈاکٹر کو دروغ مصلحت آمیز سے کام لینا چاہیے، اسی طرح اگر انصاف پسندی سوسائٹی کے نظام میں خلل پیدا کر دے یا بین الاقوامی حالات کو مخدوش بنا دے تو بے انصافی بہتر ہے۔ دیکھنا تو یہ چاہیے کہ حالات کیا چاہتے ہیں۔ انھیں کے مطابق فرائض کی تشکیل ہونی چاہیے۔

ایجابی احکام کی نسبت سلبی احکام آسانی سے بیان کیے جا سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے حضرت موسیٰؑ کے پہلے پانچ احکام نفی میں ہیں، مثلاً زنا نہ کرو، چوری نہ کرو، قتل نہ کرو وغیرہ وغیرہ، لیکن سلبی احکام کی بھی جب تشریح کی جائے تو کئی مشکلات پیدا ہوتی ہیں، مثلاً "قتل نہ کرو" کے حکم کو لیجیے۔ قتل سے کیا مُراد ہے؟ کیا اس میں پھانسی دینا، اپنی حفاظت میں دوسروں کو مار دینا، جنگ میں قتل کرنا یا جانوروں کو انسانی خوراک یا علمی تحقیق کے لیے مارنا بھی شامل ہے؟ جب تک قتل کی تعریف نہ کی جائے، یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کہ اس کا اطلاق کن اشیاء پہ ہے۔ اسی طرح چوری کو لیجیے، کیا اس میں استحصال محنت، ٹیکسوں سے ناروا طریقوں سے بچ نکلنا وغیرہ بھی شامل ہے یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ ان سوالات کے جواب آسانی سے نہیں دیے جا سکتے۔

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ ایجابی احکام ویسے آسان نہیں جیسے سلبی

احکام ہیں؛ چنانچہ سلبی احکام کی مثالیں آسانی سے دی جا سکتی ہیں، لیکن ایجابی احکام میں دِقّت ہے۔ اس بیان کی تردید میں کہا جا سکتا ہے کہ ایسے ایجابی احکام بھی موجود ہیں جو عالمگیر حیثیت رکھتے ہیں اور جن میں شبہ کی مطلقاً گنجائش نہیں، اس کے علاوہ یہ غیر متغیّر بھی ہیں، مثلاً والدین کی عزت کرنی چاہیے یا محسن کا شکر گذار رہنا چاہیے۔ لیکن یہاں بھی اختلاف ہے۔ والدین کی عزّت تو کرنی چاہیئے، لیکن بچوں اور بالغوں کے لیے عزّت کرنے کا طریقہ ایک نہیں، علاوہ ازیں جو والدین آپس میں دھوکے بازی یا عیّاری سے کام لیں اور بچّوں کے سامنے بداخلاقی کا نمونہ پیش کریں، عزّت کے مستحق نہیں ؛

اب اگر فرائض میں تضاد ہو سکتا ہے اور ایجابی اور سلبی فرائض دونوں میں دشواریاں موجود ہیں تو اس مشکل کا حل کیا ہے؟ بریڈلے کہتا ہے۔ کہ فرائض کا علاقہ منصبِ انسانی سے ہے۔ اس کا قول ہے "میرا منصب اور اس کے فرائض"۔ کارلائل بھی کہتا ہے کہ اپنے قریب ترین فرائض کو پورا کرو۔ کوئی شخص خواہ مخواہ قوانین ملکی سے نہیں اُلجھتا اور نہ ہی رائے عامہ سے ٹکرّ لیتا ہے۔ اس کی خوبی اس امر میں مضمر ہے کہ وہ ان فرائض کو خندہ پیشانی اور دیانتداری سے پورا کرے جو اس کے ماحول اور منصب سے تعلّق رکھتے ہیں۔ ہر کاریگر کا فرضِ اوّلین ہے کہ عمدہ کاریگر بنے۔ جیسے ہر طالب علم کا فرضِ اوّلین ہے کہ عمدہ طالب علم بنے۔ کاریگر کو اپنے پیشے کے فرائض ادا کرنے چاہییں اور طالب علم کو اپنے منصب کے ؛

ہر منصب کے فرائض کی تعیین علم الاخلاق کے موضوع میں شامل نہیں،
یہ تو اداروں کا کام ہے۔ وہ حالات کا جائزہ لے کر اپنے ملازمین کے لیے
دستور بنا لیتے ہیں جسے کام سے رغبت ہو، وہ دستور کی پابندیوں کو دشواریاں
نہیں سمجھتا، دشواریاں تو ان لوگوں کے لیے ہوتی ہیں جو کام سے جی کتراتے
ہیں۔ جس طالب علم کو پڑھائی میں دلچسپی ہو اُسے ہدایات دینے کی ضرورت
نہیں۔ اوامر و نواہی کا محتاج کام چور طالب علم ہے ؎

مذکرہ صدر بحث سے نمایاں ہو گیا ہوگا کہ فرائض کا تعین آسان
کام نہیں، فرائض کو عالم گیر نہیں کہا جا سکتا۔ ایجابی اور سلبی احکام میں
بھی دشواریاں ہیں، اس کے علاوہ فرائض کا تعلق منصب سے ہے۔ انہیں
مشکلات کی وجہ سے چند اخلاقیئین نے فرائض کی تقسیم فرائضِ تامہ اور
فرائضِ ناقصہ میں کی ہے ؎

فرائضِ تامہ ہر حالت میں پورے ہونے چاہییں، ان پر کوئی قید
یا شرط نہیں۔ ان کی مثال میں قتل نہ کرو یا چوری نہ کرو کے احکام پیش
کیے جا سکتے ہیں۔ فرائضِ ناقصہ وہ واجبات ہیں جو حالات اور موقع و محل
کے تابع ہیں، مثلاً فیاضی کرو۔ پروفیسر للّی ان دونوں کا فرق حسبِ ذیل
طریقہ پر پیش کرتا ہے ؎

۱۔ فرائضِ تامہ کی پوری پوری تحدید ممکن ہے، مثلاً قرض ادا کرنا چاہیے
یا زنا کاری سے بچنا چاہیے لیکن فرائضِ ناقصہ کی تحدید نہیں ہو سکتی۔ یہ
تو انسان کا فرض ہے کہ وہ فیاض ہو اور غریبوں کی امداد کرے، لیکن

یہ امداد کس طرح ہونی چاہیے اور کتنی ہونی چاہیے یہ حالات پر موقوف ہے۔

۲۔ فرائضِ تامہ پر کوئی قید یا شرط نہیں، لیکن فرائضِ ناقصہ حالات پر مبنی ہیں، مثلاً کانٹ کہے گا۔ کہ انسان کو ہر حالت میں سچ بولنا چاہیے۔ یہ فرضِ تامہ ہے، لیکن خیرات دینا ہر حالت میں فرض نہیں، یہ فرضِ ناقصہ ہے۔ مفلوک الحال بھلا کیا خیرات کر سکتا ہے۔

۳۔ فرائضِ تامہ عالمگیر حیثیت رکھتے ہیں، فرائض ناقصہ اضافی ہوتے ہیں، ان کا دار و مدار منصب پر ہے۔

فرائض کی یہ تقسیم نہ صرف مبہم ہے، بلکہ گمراہ کن بھی ہے۔ جن فرائض کو فرائضِ تامہ کہہ کر عالمگیر، مطلق اور غیر اضافی بتلایا گیا ہے، وہ بھی حقیقت میں اضافی اور تغیر پذیر ہیں، ہر فرض کا تعلق منصب سے ہے، لہٰذا کوئی فرض مطلق اور عالمگیر نہیں ہو سکتا۔ اوپر والی تقسیم سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ فرائضِ ناقصہ گھٹیا درجے کے فرائض ہیں، حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ جو فرائض منصب سے تعلق رکھتے ہیں وہ زیادہ جوش اور محنت سے ادا کیے جاتے ہیں۔ ان پر ملازمت، نیک نامی اور ترقی کا انحصار ہوتا ہے۔ جن فرائض کو فرائضِ تامہ کہا گیا ہے وہ اکثر نظر انداز ہو جاتے ہیں، مثلاً کئی شخص جو کاروباری زندگی میں مخلص اور دیانتدار ہوتے ہیں، قرض کی ادائیگی سے گریز کرتے ہیں، حالانکہ بقول کانٹ قرضے کی ادائیگی فرضِ تامہ ہے۔

سولھواں باب

فضیلت

پچھلے باب میں فرائض پر بحث ہو چکی ہے۔ فرائض کا تعلق زمان و مکان سے بھی ہے اور منصب سے بھی۔ عملی زندگی میں انہیں ادا کرنا نہایت ضروری ہے۔ ان کے بغیر نہ معاشرتی تنظیم برقرار رہ سکتی ہے نہ فرد کوئی ترقی کر سکتا ہے۔ بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ عملی زندگی فرائض کی ادائیگی کا نام ہے۔ اگر فرائض کو خوش اسلوبی اور نیک نیتی سے ادا کیا جائے تو اخلاقی زندگی کا تقاضا پورا ہو جاتا ہے، لیکن معترضین کہتے ہیں کہ ایسے نیک کام بھی متصور ہو سکتے ہیں، جو فرائض میں شامل نہیں ہوتے، لیکن ان سے فاعل کی اخلاقی وقعت اور خوبی بڑھ جاتی ہے۔ عامی انسان فرائض کو آسانی سے شناخت کر لیتا ہے، چونکہ ان کا تعلق منصب سے ہے اور ہر محکمہ اور ہر پیشہ اپنے ملازمین کے لیے دستور بنا لیتا ہے، جو اس منصب کے فرائض ہوتے ہیں

لہٰذا فرائض کا معلوم کرنا چنداں مشکل نہیں۔ کاروباری فرائض کے علاوہ گھریلو زندگی کے فرائض کا بھی پتا لگ سکتا ہے۔ کون نہیں جانتا کہ بچّوں کی حفاظت کرنی چاہیئے، یتیموں سے پیار کرنا چاہیے، اجنبیوں سے رواداری برتنی چاہیے وغیرہ وغیرہ، لیکن اگر فرائض سے بالاتر نیک کام کیئے جائیں۔ مثلاً خدمت و ایثار کی یکتا مثال پیش کی جائے جیسے جنگ میں بعض دفعہ ہوتا ہے تو اسے فرض نہیں کہا جاتا، بلکہ فضیلت کا نام دیا جاتا ہے! جو شخص گورنمنٹ کو باقاعدہ ٹیکس دیتا ہے، وہ فرض ادا کرتا ہے۔ لیکن جو کوئی عطیہّ دیتا ہے، وہ فضیلت کا اظہار کرتا ہے۔

بعض اخلاقیئین اس تفریق کے قائل نہیں، وہ کہتے ہیں جس کردار کو فضیلت کہا جاتا ہے وُہ بھی ایک لحاظ سے فرض ہے۔ ایثار بھی ایک قسم کی فرض شناسی ہے۔ جو لوگ دوسروں کا ایثار دیکھ کر ششدر رہ جاتے ہیں اور فرض سے بالاتر سمجھتے ہیں، وہ اصل میں فرض کی وسعت اور عمق سے نابلد ہیں۔

فضیلت کا مفہوم

تاریخ اخلاق میں فضیلت کی مندرجہ ذیل تعریفیں ملتی ہیں:۔

۱۔ سقراط کے نزدیک فضیلت علم ہے۔ اگر ہمیں نیکی کا علم ہو تو نیکی کریں گے۔ اور اگر بدی کا علم ہو تو اس سے بچیں گے۔ یعنی نیکی اور بدی کا محرّک صرف علم ہے۔ سقراط نے واضح طور پر بیان نہیں کیا۔ کہ جو علم فضیلت

کے مساوی ہے۔ اس کا موضوع کیا ہے، لیکن اس مقولے سے پتا چلتا ہے کہ سقراط کو انسانی فطرت کی اچھائی پر یقینِ کامل تھا۔ اگر انسان بے راہ روی اختیار کرتے ہیں تو یہ ان کی جہالت اور لاعلمی ہے۔ جب انہیں صراطِ مستقیم کا پتہ چل جاتا ہے تو وہ بدی کا راستہ چھوڑ دیتے ہیں ٭

سقراط کا کہنا کہ علم ہی اعمالِ حسنہ کا محرک ہے یقیناً غلط ہے۔ عملی زندگی میں ایسے اشخاص ملتے ہیں جو بلند اخلاقی اصولوں کا دعویٰ کرتے ہیں، جو نیک و بد اچھی طرح سمجھتے ہیں۔ لیکن اس علم کے باوجود ان کی زندگیاں فسق و فجور سے بھرپور ہوتی ہیں اور اخلاق سے ان کا دور کا تعلق بھی نہیں ہوتا ٭

۲۔ کانٹ کے نزدیک فضیلت کا تعلق ان اعمالِ حسنہ سے ہے جو فرائض کے علاوہ ہیں۔ ان کی تحدید بہت مشکل ہے۔ اس لئے کانٹ انہیں غیر معیّن فرائض کہتا ہے۔ مثلاً مہمان نوازی، خیرات، ہمدردی وغیرہ ٭

غیر معیّن فرائض میں کئی مشکلات ہیں :-

(ا) جن حالات میں انہیں بجا لانا چاہیے، وہ معیّن نہیں ہوتے۔ مثال کے طور پر مہمان نوازی کو لیجیے۔ اس کے متعلق اختلافِ رائے ہو سکتا ہے مثلاً جنگ کے دنوں میں دشمنوں کو پناہ دینا، حکومت ایسے فعل کو غداری کہے گی، لیکن صاحب خانہ اسے اخلاقی فرض کہے گا ٭

(ب) ان فرائض کو کیونکر سرانجام دیا جائے، یہ بات بھی اکثر مبہم ہوتی ہے۔ خیرات کے لیے کون سا طریقہ مناسب ہے۔ یا غریبوں سے کس شکل

ہیں ہمدردی کی جائے، اسے صاف اور بیّن الفاظ میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔

(ج) علاوہ ازیں یہ بھی صاف طور پر بیان نہیں ہوسکتا کہ ان فرائض کو کس حد تک اور کن اشخاص کے لیے پورا کیا جائے۔ یہ کوئی نہیں بتا سکتا کہ کسی شخص کو کتنا مہمان نواز ہونا چاہیے اور کن اشخاص کی خاطر مدارات کرنی چاہیے؟

اس قسم کے غیر معیّن اور غیر تحدید فرائض کو کانٹ فضائل کا نام دیتا ہے، لیکن فضائل کو غیر معیّن فرائض کہنے سے فضائل کی حقیقت مٹ جاتی ہے۔ کوئی شخص کانٹ کی اس تعریف سے رہنمائی حاصل نہیں کرسکتا۔

ارسطو کے نزدیک فضیلت کردار کی ایک عادت ہے جو اعتدال اور میانہ روی پر قائم رکھتی ہے۔ ارسطو چاہتا ہے کہ افراط اور تفریط کو چھوڑ کر درمیانی راستہ اختیار کیا جائے۔ مثلاً ایک طرف بزدلی اور دوسری طرف اندھا دھند دلیری ہے۔ ایک افراط کی حد پہ ہے دوسری تفریط پہ۔ ان کے وسط میں شجاعت کا مقام ہے اور یہی فضیلت ہے، کیونکہ درمیانی راستہ ہے۔

اس نظریے میں مشکل یہ ہے کہ بعض ایسے فضائل نکل آئیں گے جن کے لیے افراط و تفریط قائم نہیں ہوسکتی۔

مندرجہ بالا آراء اور اعتراضات سے واضح ہوتا ہے کہ فضیلت کو پرانے طریقوں سے نہیں سمجھا جاسکتا۔ نہ فضیلت نرا علم ہے نہ محض عادت اور نہ ہی غیر معیّن فرض۔ ممکن ہے فضیلت علم بھی ہو اور عادت بھی اور اس میں غیر معیّن پہلو بھی ہو۔ اخلاقیات کا تعلق انسانی خیر سے ہے، جب اس

امر کا علم ہو جائے کہ انسانی خیر کی ماہیت کیا ہے اور وُہ کس طریقے سے حاصل ہو سکتی ہے تب ان تمام ذرائع کو استعمال میں لانا چاہیے۔ فضیلت ان عوائد کا نام ہے جو خیر برترین تک لے جا سکیں پس فضیلت کو علم بھی کہہ سکتے ہیں اور عادت بھی۔ علم اس لحاظ سے کہ نیکی اور بدی کی تمیز اخلاقی زندگی میں ضروری ہے اور عادت اس لحاظ سے کہ جب تک پسندیدہ عادات بنا نہ لی جائیں نصب العینی زندگی محال ہے ۔

ذرائع کا تعلق نہ صرف زمان و مکان سے ہے، بلکہ افراد کی قابلیتوں اور صلاحیتوں سے بھی۔ اس کے علاوہ جماعت کی ساخت، اس کی موجودہ حالت اور عناصرِ ترکیبی بھی وسائل کی تعیین کرتے ہیں۔ بڑی حد تک سماج فیصلہ کرتی ہے، کہ کون کون سے فضائل اختیار کیے جائیں۔ ازمنۂ قدیم میں قبیلے اکثر لڑتے جھگڑتے رہتے تھے، گذران بھی بڑی کٹھن تھی، لہٰذا شجاعت پر بڑا زور دیا جاتا تھا۔ جنگلی جانوروں کو زیر کرنے میں بھی دلیری اور بہادری کی ضرورت تھی اور دشمنوں کو مغلوب کرنے میں بھی، لہٰذا شجاعت اور فضیلت کو مترادف سمجھا جاتا تھا۔ ارسطو دولت اور شان و شوکت کو فضائل کہتا ہے، لیکن زمانۂ حاضرہ میں اور خصوصاً پسماندہ اور فلاکت زدہ اقوام میں کوئی شخص انہیں فضائل نہیں کہے گا ۔

یہی وجہ ہے کہ اکتسابِ فضائل کے وقت ہمیں معاشرے کی ضروریات کا خیال رکھنا پڑتا ہے۔ فضائل کو روایات قومی کا آئینہ کہتے ہیں اور روایات سے مراد وُہ اخلاقی فضا ہے جس میں معاشرے کے بہترین افراد عادتاً رہتے

ہیں- اس کی تشکیل کچھ تو معین اخلاقی اصولوں سے ہوتی ہے - اور کچھ فکر و عمل کی عادات سے جن کی تحدید ممکن نہیں، مثلاً انگلستان میں شریف آدمی کا نقشہ ہر ذہن میں موجود ہے، لیکن ایسے بیان نہیں کیا جا سکتا- اسی طرح سے اچھے طالب علم کو الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا ؛

بریڈلے روایاتِ قومی کو نیکی کا معیار کہتا ہے- جو شخص ان روایات سے بالاتر رہنا چاہے یا افضل اخلاق تلاش کرے، وہ بداخلاقی کا شکار ہو جاتا ہے- بریڈلے نے روایات کی اہمیت میں قدرے مبالغے سے کام لیا ہے- عامی انسان کے لیے تو نیکی کا معیار بے شک روایاتِ قومی ہیں لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ یہ روایات ساکن اور غیر متغیّر نہیں- معاشرے کی ترقی روایات کے تغیّر و تبدّل پر منحصر ہے اور اس تغیّر کا باعث قوم کے بہترین افراد ہوتے ہیں ؛

اس ساری بحث سے واضح ہو گیا ہو گا کہ فضیلت کا تعلق عوائد یا بالفاظِ دیگر سیرت سے ہے، کیونکہ عوائد سیرت کا جزو ہوتے ہیں- علاوہ ازیں فضیلت کا دار و مدار اخلاقی آب و ہوا یا روایات قومی پر ہے، لہٰذا اخلاقیات کے لیے مختلف ازمنہ اور مختلف اقوام کی روایات اور اُن کے اخلاقی عوائد کا مطالعہ از بس ضروری ہے ؛

افلاطون کا نظریۂ فضائل

افلاطون اپنی کتاب ریاست میں چار بڑے فضائل کا ذکر کرتا ہے، یہ نہیں

اُمہاتِ فضائل کہا جاتا ہے ۔

اس کتاب میں فضیلت کی بحث کی ابتدا ایک آسان سوال سے ہوتی ہے کہ عدالت کیا ہے ؟ اس سوال کے جواب دو مختلف ملتے ہیں ، اِس لیے سقراط جو افلاطون کا فلسفیانہ نمائندہ ہے تجویز پیش کرتا ہے کہ عدالت کو بجائے فرد کے ریاست میں دیکھا جائے ۔ کسی منظم سوسائٹی کا وجود صفحہ ہستی پر اس لیے ہوتا ہے کہ مختلف افراد مل جل کر ایک دوسرے کی ضروریات کو پورا کریں ، تقسیم عمل سے ہر فرد اس شغل میں مصروف رہتا ہے جس میں اسے دلچسپی اور مہارت ہو ۔

سوسائٹی کو برقرار رکھنے کے لیے ایسی جماعت کی ضرورت ہے جو دلیر اور بہادر ہونے کے علاوہ شریف بھی ہو ۔ افلاطون اس جماعت کو محافظ کا نام دیتا ہے ۔ جرأت اور دلیری تو حریفوں کو نیچا دکھانے کے لیئے چاہیے ۔ اور شرافت حلیفوں سے نیک سلوک کے لیے درکار ہے ۔ محافظوں کی تعلیم کے لیے افلاطون علم و ادب کے ساتھ فوجی ڈرل کو بھی بڑی اہمیت دیتا ہے ۔

افلاطون کی رائے میں اس کے امہات فضائل حکمت ، شجاعت ، عفّت اور عدالت اِسی قسم کی ریاست میں موجود ہوں گے ۔ محافظوں کے لیے حکمت ضروری ہے ، کیونکہ ان کا کام ریاست کی فلاح و بہبود کے لیے پروگرام مرتب کرنا ہے ، ان کی مدد کے لیے ایک اور جماعت کی ضرورت ہے جنہیں سپاہی کہا جا سکتا ہے ، ان کی فضیلت شجاعت ہے ، انہیں پتا ہونا

ہے کہ کس چیز سے ڈرنا چاہیئے اور کس چیز سے خوف بے کار ہے۔ وُہ خطرات کا مقابلہ بہادری اور جُرأت سے کرتے ہیں اور مُلک کی خاطر جان نثار کر دیتے ہیں۔ افلاطون کی تیسری فضیلت عفّت یا ضبطِ نفس کسی خاص طبقے سے تعلق نہیں رکھتی، بلکہ ریاست کا ہر فرد اس کا محتاج ہے ؀

اس بیان میں عدالت کا کہیں ذکر نہیں آتا، لیکن سقراط کہتا ہے کہ سوسائٹی کے ہر شعبے میں ابتدا سے لے کر خاتمے تک عدالت ہی تو کارفرما ہے۔ ہر شخص کو وہ پیشہ اختیار کرنا چاہیے جس کا وہ اہل ہو اور یہی عدالت ہے، ہر فرد کو اپنے کام میں مشغول رہنا چاہیے اور کسی دوسرے کے کام میں مداخلت نہیں کرنی چاہیے ؀

سوسائٹی میں عدالت کا مقام معلوم کرنے کے بعد اب افلاطون فرد کی طرف متوجّہ ہوتا ہے۔ جماعت کی طرح فرد کے بھی تین حصّے ہو سکتے ہیں! ایک تو عقل جس کا خاصہ حکمت ہے۔ دوسرا انضباط ہے جس کا کام عقل کی مدد کرنا اور جذبات اور خواہشات کو ضبط میں رکھنا ہے۔ اِس حصّے کی فضیلت شجاعت ہے۔ تیسرا حصّہ خواہشات اور احتیاجات کا ہے۔ اسے عفّت کی ضرورت ہے۔ اگر ہر حصّہ اپنے کام میں مشغول رہتا ہے۔ اور دُوسرے کے کام میں دخل نہیں دیتا تو اس کا نام عدالت ہے ؀

اُمّہاتِ فضائل

۱۔ حِکمت

افلاطون نے حکمت کے مفہوم کو واضح اور جامع الفاظ میں بیان نہیں کیا۔ لہٰذا یہ پتا نہیں چلتا کہ حکمت کو کیوں فضیلت کا درجہ دیا گیا ہے۔ حکمت میں طبعی ذہانت بھی شامل ہے اور اکتسابی علوم بھی؛ اوّل الذکر خداداد عطیہ یا قدرتی ملکہ ہے، ثانی الذکر مطالعے اور مشاہدے سے حاصل ہوتے ہیں پھر طبعی ذہانت میں تحلیلی اور ترکیبی قابلیتیں موجود ہوتی ہیں۔ سائنسدان کا کام فطرت کا مطالعہ ہے۔ حوادث کے علل و اسباب معلوم کرنے کے لیے اسے تحلیل سے کام لینا پڑتا ہے۔ جب تک ضروری اجزا، کو غیر ضروری سے علیحدہ نہ کیا جائے عِلّت و معلول کا پتا نہیں لگایا جا سکتا ہے لہٰذا سائنسدانوں کے لیے تحلیلی قابلیت ضروری ہے۔ بخلاف اس کے فلسفیوں کا کام تمام علوم کے نتائج کو یک جا کر کے کائنات یا حقیقت کے متعلق کوئی جامع کلیہ قائم کرنا ہے، لہٰذا انہیں ترکیبی قابلیت چاہیے۔

اس کے علاوہ حکمت کی تفریق نظری اور عملی علوم میں بھی ہو سکتی ہے۔ نظری استعداد فلسفیوں اور سائنسدانوں میں ہونی چاہیے خواہ ان کا کام مظاہر قدرت پر غور و فکر کرنا اور کائنات یا اس کے کسی حصّے کے متعلق تعمیمات وضع کرنا ہو، لیکن تاجروں، سپہ سالاروں اور دُنیا دار انسانوں

کو عملی قابلیت چاہیے۔ اکثر دیکھنے میں آیا ہے کہ فلسفی اپنے دعاوی کے حق میں دھواں دھار تقریریں کر لیتے اور لمبے چوڑے دلائل پیش کرتے ہیں، لیکن عملی زندگی میں ناکام رہتے ہیں۔ خود سقراط کی گھریلو زندگی تلخ تھی اور بیوی کے ساتھ اکثر چخ رہتی تھی، کہتے ہیں جب افلاطون کو اپنی نصب العینی ریاست کو جامۂ عمل پہنانے کا موقع دیا گیا تو وہ بُری طرح ناکام رہا ؞

لیکن اگر ہم سپہ سالاروں کو دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ فوراً نئی سے نئی تجویزیں بنا لیتے ہیں، دشمن کی چالوں کو سمجھتے ہیں اور جھٹ پٹ ردّ عمل کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔ یہ لوگ عالم اور فاضل نہیں ہوتے، لیکن دُنیا کو خوب سمجھتے ہیں ؞

اگر حکمت کو فضیلت کہا جائے تو ہمیں طبعی ذہانت اور علم دونوں کو فی نفسہٖ قیمتی کہنا پڑے گا۔ اور اس کے علاوہ نظری اور علمی استعدادوں کو بھی۔ اس امر سے کوئی ذی عقل انسان انکار نہیں کر سکتا کہ علم فضیلت کے لیے ازبس ضروری ہے، لیکن تنہا علم شیطنت کا باعث بن سکتا ہے۔ شیطان بھی شیطان بننے سے پہلے معلّم الملکوت تھا لیکن اس کا علم اسے گمراہی سے نہ بچا سکا۔ اگر علم کا گٹھ جوڑ فسق و فجور سے ہو جائے تو بدی زیادہ خطرناک وسائل اختیار کرتی ہے ایٹم بم جیسے سائنسی علوم کا کمال کہہ سکتے ہیں، بنی نوعِ انسان کے لیے زہرِ قاتل سے کم نہیں ؞

بعض انسان علم کو خواہ وہ کسی نوعیت کا ہو فی نفسہٖ قیمتی کہتے ہیں اور

اس لحاظ سے نہ طبعی اور اکتسابی میں کچھ فرق ہے اور نہ نظری اور عملی میں۔ علم بجائے خود باطنی خوبی رکھتا ہے، لہٰذا اسے فضیلت کہہ سکتے ہیں، یہی وجہ تھی کہ سقراط سے لے کر ارسطو تک تمام یونانی حکمار فلسفیانہ زندگی کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ ارسطو کہتا ہے "غور و فکر کی زندگی فی نفسہ اعلیٰ اور ارفع زندگی ہے"۔ بعض لوگ ارسطو سے ذرا اختلاف رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ علم سے لازمی طور پر نیک اور پاکیزہ زندگی حاصل نہیں ہوتی، بڑے بڑے فلسفی اور عالم گمراہ ابوجہل ہو سکتے ہیں۔ افلاطون اس اعتراض کو معقول نہیں سمجھتا، وہ کہتا ہے کہ صرف وہی شخص ریاست کا حکمران بن سکتا ہے جو خود فلسفی ہو اور جس نے غور و فکر کو بڑھانے کے لیے منطق اور ریاضی میں تعلیم حاصل کی ہو۔ افلاطون کے نزدیک سب سے بڑا عالم سب سے بڑا نیکوکار ہونا چاہیے۔

۲۔ شجاعت

حکمت کے بعد شجاعت کی باری آتی ہے، حکمت سے علم و فکر حاصل ہوتا ہے، شجاعت سے خوف الم اور تحریص لذت کی مدافعت۔ شجاعت فی نفسہٖ خوبی نہیں، کئی مجرم بے حد دلیری اور بہادری کو ظاہر کرتے ہیں۔ صرف وہی شجاعت اخلاقی خوبی کی مالک ہو گی جو فعلی یا انفعالی ہو۔ اوّل الذکر کی بدولت انسان تکالیف سے نہیں گھبراتا اور اپنے مقرر کردہ راستے سے نہیں ہٹتا۔ سقراط کو زہر کا پیالہ سچائی کے راستے سے نہ ہٹا سکا، ایسے ہی امام حسینؓ خدا کے راستے میں شہید ہو گئے، لیکن موت کا خوف ان

کے ایمان کو متزلزل نہ کر سکا۔ ثانی الذکر کی بدولت تکالیف کو تحمّل سے برداشت کیا جاتا ہے۔ کئی لوگ مصائب میں مُبتلا ہو جاتے ہیں اور بڑے صبر سے انہیں برداشت کرتے ہیں۔ حضرت ایوبؑ کا صبر اس ضمن میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ شجاعت میں مواظبت اور استقلال بھی شامل ہے ٭

۳۔ عفّت یا ضبطِ نفس

پروفیسر میکنزی عفّت کو شجاعت کے ہم پلّہ سمجھتا ہے۔ شجاعت کا کام خوف و الم کی مدافعت ہے، عفّت کا کام تحریصِ لذّت کا مقابلہ کرنا ہے، لیکن اس سے یہ مُراد کہ عفّت سلبی فضیلت ہے، خود افلاطون اس کا ذکر اثباتی الفاظ میں کرتا ہے۔ ریاست میں عفّت کا تقاضا ہے کہ سب لوگ متفق ہو جائیں کہ کون ان پر حُکمرانی کرے، فرد کی زندگی میں عفّت یہ چاہتی ہے کہ متعارض میلانات عقل کی حکومت تسلیم کر لیں اور تصادم سے باز رہیں۔ عفّت کا کام ہر قسم کی لذّت سے ٹکّر لینا نہیں، یہ صرف اس لذّت کی مخالفت کرتی ہے جو عقل کے منافی ہو۔ اور نظامِ باطنی میں فتور ڈالے۔ عفّت کا تقاضا ہے کہ تمام خواہشات عقل کی حاکمیت تسلیم کر لیں اور ایک دوسرے کی مخالفت چھوڑ دیں۔ قدیم یونانی حُسن و جمال کے دلدادہ تھے۔ اور ہر چیز میں تناسب چاہتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ عفّت زندگی میں حُسن اور تناسب پیدا کرتی ہے، وہ میلانات و خواہشات کو عقل کے تابع لا کر انہیں مناسب حدُود میں رکھتی ہے ٭

۴ - عدالت

حکمت، شجاعت اور عفت کو پروفیسر میکنزی انفرادی فضائل کہتا ہے۔ ان کا تعلق افراد کی زندگیوں سے ہے، لیکن عدالت اجتماعی فضیلت ہے، اس کا تعلق جماعت کے نظم و نسق سے ہے۔

افلاطون چاہتا ہے کہ ہر شخص اپنی طبعی قابلیتوں کے مطابق پیشہ انتخاب کرے، اسے اپنے شغل میں مصروف رہنے کی آزادی ہو، کوئی دوسرا اس کے کام میں اور نہ یہ کسی دوسرے کے کام میں مخل ہو۔ اسی چیز کو وہ عدالت کہتا ہے۔ افلاطون کے نزدیک عدالت سے مراد صرف عدم مداخلت ہی نہیں بلکہ مساوات بھی ہے۔ ہر شخص سوسائٹی کا ممبر ہونے کی حیثیت سے مساوی قیمت رکھتا ہے۔ بٹلر عدم مداخلت و مساوات کے علاوہ عدالت کے ایک اور تقاضے کا بیان کرتا ہے جس کا منشاء ہے کہ بدکاری کا صلہ الم ہونا چاہیے۔ اور نکوکاری کا مسرت۔

دورِ حاضرہ میں عدالت پر بحث دو زاویوں سے کی جاتی ہے، یا تو عدالت کو مساوات سمجھا جاتا ہے یا حقداری۔ پہلے کے مطابق ہر انسان کو ایک دوسرے کے برابر سمجھنا چاہیئے۔ اور کسی کو ایک سے زیادہ نہیں سمجھنا چاہیے، دوسرے کا مطلب ہے کہ ہر انسان کو وہی دینا چاہیئے جس کا وہ مستحق ہو یا ہر انسان کو کام کے مطابق حق ملنا چاہیے۔ بادی النظر میں یہ زاویے متضاد نظر آتے ہیں، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں، پہلا اصول تو مساوات اور برابری

پر زور دیتا ہے۔ یہ امیروں کو یاد دلاتا ہے کہ باوجود دُنیاوی اختلافات کے تمام انسان برابر ہیں۔ دوسرا غیر مشروط مساوات کے مخالف ہے۔ ہر فرد کو صرف وُہی چیز ملنی چاہیے جس کا وُہ مستحق ہو۔ کوئی شخص بچّے اور پہلوان کو ایک جیسی غذا نہ دے گا اور نہ ہی تاجر اور حکمران کو ایک جیسی مراعات کا مستحق سمجھے گا۔

موجودہ سوسائٹی میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کہاں تک متذکرہ صدر اصُولوں کو مدِنظر رکھا جائے۔ اگر سب اشخاص کو دولت کا مساوی حصّہ مل جائے تو مستحق آدمی اپنے حق سے محروم رہ جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ایسا انتظام خیر کی مجموعی تعداد میں اضافہ نہیں کرتا۔ اس طرح سائنسدان اور فلسفی جو خاص مسائل میں منہمک ہیں، مراعات سے محروم ہو جاتے ہیں۔ علمی تحقیق کے لیے لاکھوں روپوں کی ضرورت ہے، اگر ہر آدمی کو مساوی حصّہ مل جائے تو تحقیق کے لیے کچھ نہ بچے گا اور تحقیق ختم ہو جائے گی، اِس لحاظ سے خیر کی مجموعی تعداد گھٹ جائے گی۔

اگر ہر آدمی کو اس کی استعداد کے مطابق حصّہ دیا جائے۔ یا کام کے مطابق دولت تقسیم ہو تو جماعت میں امیر و غریب کی تقسیم پیدا ہو جاتی اور سرمایہ داری جیسی لعنت غریبوں کو کُچل کر رکھ دیتی ہے۔

عدالت کے متعلق جن مشکلات کا ہم نے ذکر کیا، ان کا تعلّق رُوحانی اقدار سے نہیں، بلکہ مادی اشیاء سے ہے۔ ہر شخص اپنی استعداد کے مطابق رُوحانی اشیاء سے مستفیض ہو سکتا ہے۔ ہر قوم و مُلک کے باشندے شیکسپیئر کے ڈراموں کو

پڑھتے ہیں اور لطف اُٹھاتے ہیں۔ یہی حال موسیقی۔ مصوری اور بُت تراشی کا ہے ۔

راشڈل کہتا ہے کہ برابری اور حقداری کے اصولوں سے کہیں بڑھ کر تدبر کا اصول ہے۔ عدالت کا یہ منشا نہیں کہ لوگوں میں جو فرق ضروریات اور قابلیتوں کے لحاظ سے ہیں ان سے چشم پوشی کی جائے۔ ان فرقوں اور اختلافات کو ضرور پیشِ نظر رکھنا چاہیے، لیکن ان کے علاوہ یہ بھی دیکھنا ضروری ہے کہ کسی شخص میں کن اشیاء سے مستفیض ہونے کا ملکہ اور ذوق موجود ہے۔ جو شخص موسیقی سے نفرت رکھتا ہو اور اس سے لطف اندوزی کے ملکہ سے عاری ہو اسے موسیقی حاصل کرنے کے مواقع مہیا کرنا بے کار سی چیز ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص فلسفہ سے شوق رکھتا ہو تو اسے فلسفے کی تعلیم اور کتابیں ملنی چاہییں۔ جس شخص میں ضعفِ بصارت ہو، اُسے عینک کی ضرورت ہے اور لنگڑے کو مصنوعی ٹانگ کی ۔

ارسطو کا مفہومِ فضیلت

ارسطو کہتا ہے کہ فضائل ان نفسیاتی ملکات کا نام ہے جن کی بدولت افعال کو دیدہ و دانستہ اختیار کیا جاتا ہے۔ فضیلت کی تعریف میں وہ لکھتا ہے کہ فضیلت دراصل عادت ہے اختیارِ وسط اعتباری کی جس کی تعیین یا تو عقل کرتی ہے یا صاحب فراست اشخاص ۔

اِس تعریف میں مندرجہ ذیل الفاظ تشریح طلب ہیں :۔

۱۔ عادت

۲۔ اختیار

۳۔ وسط

۴۔ اعتباری

۵۔ وسط معلوم کرنے کے طریقے :۔

(ا) عقل

(ب) صاحب فراست اشخاص ؎

۱۔ عادت

عادت سے مراد اشیاء کا وُہ رُجحان ہے جو انہیں گذشتہ حالت پر برقرار رکھتا ہے یا گذشتہ افعال کو دُہرانے کی تحریص پیدا کرتا ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ فضیلت نیکی اختیار کرنے کی عادت ہے۔ بدکار بھی کبھی نہ کبھی نیکی کر بیٹھتا ہے، لیکن اس نیکی کو فضیلت نہیں کہیں گے، کیونکہ یہ عادت کی وجہ سے نہیں ہوئی۔ فضیلت کا تعلّق سیرت سے ہے۔ اور سیرت کا جائزہ لیتے وقت اتفاقیہ افعال کو چھوڑ دیا جاتا ہے اور صرف ان ہی افعال کا خیال رکھا جاتا ہے، جو فطرتِ ثانیہ بن چکے ہوں ؎

۲۔ اختیار

تمام عادات کو فضیلت نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ کچھ عادات ہمیں آباؤاجداد

سے ورثے میں مل جاتی ہیں۔ اور کچھ ماحول سے لے لی جاتی ہیں۔ ارسطو کے خیال میں فضیلت کا آغاز دانستہ اختیارِ افعال میں ہونا چاہیے ❖

۳۔ وسط

یونانی بڑے فن کار تھے۔ اور تناسب اور وسط کی خوبصورتی سے آشنا تھے۔ اسی واسطے ارسطو فضیلت کو حسنِ سیرت کہتا ہے اور وسط کو فضیلت کا مابہ الامتیاز سمجھتا ہے، مثلاً بزدلی اور اندھا دھند دلیری کے مابین شجاعت کا مقام ہے۔ اور اس لحاظ سے وہ فضیلت ہے۔ ارسطو افراط اور تفریط دونوں کو مذموم خیال کرتا ہے، خیر الامور اوسطہا کا قائل ہے۔ اِس مقولے کی رُو سے نیکی اور خیر وسطی راستے کا نام ہے ❖

۴۔ اعتباری

ارسطو وسط اعتباری کو فضیلت کہتا ہے۔ اعتباری کہنے سے ارسطو کے دو مطالب ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ فضیلت کا مقام افراط و تفریط کے درمیان تو ضرور ہے، لیکن عین وسط میں ہونا ضروری نہیں، مثلاً شجاعت اندھا دھند دلیری کے زیادہ قریب ہے بہ نسبت بزدلی کے، دوسرے یہ کہ فضیلت کا تعلق منصب اور سماجی حیثیت سے ہے مثلاً شجاعت طالب علم میں بھی موجود ہے اور سپاہی میں بھی، لیکن طالب علم کی شجاعت بزدلی کے قریب ہے اور سپاہی کی اندھا دھند دلیری کے اور اس کے علاوہ فضائل کا تعین سماج کی نوعیت اور ضروریات سے ہوتا ہے۔ جو فضائل اوائلِ زمانہ میں قابلِ تحسین

سمجھے جاتے تھے، وہ آج بے کار ہو چکے ہیں۔ ہر زمانے کی ضروریات بھی مختلف ہوتی ہیں اور فضائل بھی مخصوص ہوتے ہیں۔

۵ ۔ وسط کو معلوم کرنے کے لیے ارسطو نے دو اصول پیش کیے ہیں: ایک تو عقل ہے، لیکن بہت کم اشخاص ایسے ہیں جو عقل سے خیرالامور کو پالیں۔ شاید گنتی کے چند ایک فلسفی، پیامبر اور مصلحانِ قوم افراط تفریط سے بچ کر صراطِ مستقیم پر چل سکیں، اکثریت ان لوگوں کی ہے جن کی عقل اس قدر سلیم اور پختہ نہیں کہ وہ فضیلت کو معلوم کر سکیں، اس لئے ارسطو عامی انسان کے لیے دوسرا اصول بیان کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ عظماءِ رجال کی زندگیوں کا مطالعہ کیا جائے اور ان کے نقشِ قدم پر چلا جائے۔ ان لوگوں کی زندگی فضیلت کا مجسمہ ہوتی ہے، عوام کو چاہیے کہ وہ اصحاب فراست و بصیرت کی پیروی کریں۔ یہ لوگ حکمتِ عملی سے مالامال ہوتے ہیں۔

ارسطو کہتا ہے۔ کہ حکمتِ عملی رکھنے والا شخص قیاسِ اخلاقی استعمال کرتا ہے۔ قیاسِ اخلاقی کی نوعیت قیاسِ منطقی سے ملتی ہے۔ قیاسِ منطقی دو مقدمات اور ایک نتیجے پر مشتمل ہے، مثلاً۔

تمام انسان فانی ہیں۔

زید انسان ہے۔

اس لیے زید فانی ہے۔

دو مقدمات میں سے ایک مقدمۂ کبریٰ اور دوسرا مقدمۂ صغریٰ ہے۔ اوپر والی مثال میں "تمام انسان فانی ہیں" مقدمۂ کبریٰ ہے، یہ عالمگیر اصول

یا کلیے کو بیان کرتا ہے۔ دوسرا مقدمہ "زید انسان ہے" مقدمۂ صغریٰ ہے اور جزئیات کو بیان کرتا ہے، نتیجہ تب نکلتا ہے جب عالمگیر اصول کا اطلاق جزئی واقعات پر ہوتا ہے۔ "تمام انسان فانی ہیں" عالمگیر اصول ہے، اسے "زید انسان ہے" پر اطلاق کیا جاتا ہے اور نتیجہ "زید فانی ہے" حاصل ہوتا ہے ۔

ارسطو کہتا ہے کہ حکمتِ عملی رکھنے والا انسان قیاس اخلاقی کو استعمال کرنے کی مہارت تامہ رکھتا ہے، یعنی وہ اخلاق کے عالمگیر اصول جزئیات پر چسپاں کر سکتا ہے۔ اور نتائج نکال لیتا ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ زندگی کا احترام واجب ہے، لیکن بہت کم اشخاص کو یہ معلوم ہو گا کہ گلیوں میں گندگی کی موجودگی احترام حیات کے منافی ہے۔ گندگی قسم قسم کے جراثیم پیدا کرتی ہے جو بیماریاں پھیلاتے ہیں، لہٰذا اگر زندگی قابلِ احترام ہے تو گندگی گلیوں میں موجود نہیں ہونی چاہیے، بلکہ اسے آبادی سے دور دفن کرنا چاہیے۔ اسی طرح سے جو شخص ورزش نہیں کرتا، سیر کو نہیں جاتا۔ یا شراب بے حد پیتا ہے، وہ احترامِ حیات کے اصول کو اچھی طرح نہیں سمجھتا ۔

قیاس اخلاقی سے مُراد اخلاقی اصول سمجھنا اور جزئیات پر مستنبط کرنا ہے۔ جو شخص قیاسِ اخلاقی میں ماہر ہو وہ صاحب فہم و فراست ہے اور حکمتِ عملی سے مالا مال۔

سترھواں باب

اخلاقی ترقی

بعض لوگ کہتے ہیں دنیا ترقی کر رہی ہے، اس کی حالت دن بدن بہتر ہوتی جاتی ہے، لیکن ترقی سے ان کی مراد حکمیاتی ترقی ہے نہ کہ اخلاقی پچھلے دو سو سال میں دُنیا نے صنعت و حرفت اور اقتصادی معاملات میں حیرت انگیز ترقی کی ہے۔ اس کا باعث مشین کا استعمال اور ذرائع رسل و رسائل میں آسانی اور تعجیل ہے، لیکن صنعتی ترقی اخلاقی ترقی کی نہ تو ضامن ہے اور نہ آئینہ دار۔ بعض لوگ تو کہیں گے کہ سرمایہ داروں کی لعنت اور مزدوروں کی زبوں حالی صنعتی ترقی کی بدولت ہے۔ اور تیسری عالمی جنگ کے خطرات سرمایہ داری اور اشتراکیت کے متبائن اور متعارض نظامِ حیات کا شاخسانہ ہیں۔ ان تمام چیزوں کو تسلیم کرنے کے باوجود بھی بعض مفکر کہتے ہیں کہ صنعتی ترقی بالواسطہ انسانی تعلقات کو استوار اور بہتر بناتی ہے۔ اسپنسر کہتا ہے کہ کائنات پر اگر غور و فکر کیا جائے تو اس میں کوئی مقصد نظر آتا ہے

اور ہر شے اس مقصد کی طرف کشاں کشاں جا رہی ہے، اسی لیے دُنیا مادی واخلاقی دونوں اعتبار سے ترقی کے راستہ پر گامزن ہے۔ انگریزی شاعر براؤننگ کہتا ہے۔ کہ سب دنیا ٹھیک ٹھاک ہے :۔

اکثر لوگ اسپنسر اور براؤننگ سے اتفاق رائے نہیں رکھتے۔ ہر زمانے میں اور ہر مُلک میں ایسے لوگ موجود تھے اور اب بھی ہیں۔ جو بڑے مایوس کُن لہجے میں اس زرّیں زمانے یا ست جُگ کو یاد کرتے ہیں جب کہ پاکیزگی، نیکی و اخلاص کا دور دورہ تھا۔ اور سوسائٹی ظلم وستم اور فسق و فجور سے پاک تھی۔ ہمارے گھروں میں بوڑھے مرد اور عورتیں بڑے یاس انگیز الفاظ میں اپنے بچپن کے زمانے کا ذکر کرتے ہیں جب کہ لوگ اس قدر خراب نہ تھے وُہ کہتے ہیں جوں جوں زمانہ ترقی کرتا گیا شرم وحیا اُٹھتی گئی، لہو ولعب، لادینی اور بداخلاقی بڑھتی گئی :۔

یاسیت کی اس زبردست رو کے خلاف کسی شخص کا دنیا کے مستقبل کے متعلق پُر امید ہونا اپنے آپ کو بے وقوف بنانا ہے اور پھر اگر تھوڑے عرصے کے لئے مان بھی لیا جائے کہ دنیا نے ترقی کی ہے۔ تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ترقی مسلسل یا متواتر ہے۔ دنیا کی تاریخ کو اُٹھا کر دیکھیے کسی دور میں روشنی نظر آتی ہے کسی میں تاریکی، شاید ہمارا زمانہ تاریکی کا ہے۔ جنگوں کی وجہ سے دُنیا کے حالات اس قدر مخدوش ہو چکے ہیں کہ اخلاق وروحانیت کا دیوالہ نکل چکا ہے، لیکن دنیا کی یہ حالت سدا نہیں رہے گی، ہر رات کے بعد دن اور تاریکی کے بعد نور آتا ہے۔ جو لوگ اخلاقی ترقی کے دعویدار

ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر اخلاقی ترقی کا گراف بنایا جائے تو یہ گراف سیدھا اوپر کی طرف نہ جائے گا، یہ کبھی اوپر جاتا ہے اور کبھی نیچے، لیکن بحیثیتِ مجموعی خط اوپر کی طرف ہی جائے گا۔

صنعتی ترقی تین طریقوں سے اخلاقی ترقی کے لیے مفید ثابت ہوئی ہے:۔

۱۔ صنعتی ترقی کی بدولت رسل و رسائل کے ذرائع نہایت آسان، ارزاں اور سرعت انگیز ہو گئے ہیں، ان کی بدولت دُنیا کے دُور افتادہ علاقے ایک دوسرے سے متحد ہو گئے ہیں، لوگ اپنی جغرافیائی حدود سے باہر نکل آئے ہیں، انسانی دلچسپیوں میں وسعت پیدا ہو گئی ہے، ہمارے فرائض کا دائرہ اپنے قبیلے، قوم یا مذہب تک محدود نہیں رہا، بلکہ عالم گیر ہو گیا ہے۔ یونانی تو ہمہ وطنیت کے خواب دیکھتے رہے مگر اسے حاصل نہ کر سکے، لیکن دورِ حاضرہ کی صنعتی ترقی نے لوگوں کو اس قابل بنا دیا ہے کہ وہ مسائل کو عالمی نقطۂ نگاہ سے سوچیں۔ اور خود کو دنیا کا شہری سمجھیں۔

۲۔ صنعتی انقلاب اور دورِ جدید کی احیاء العلوم جیسی تحریکات سے علم کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا ہے، علم کی زیادتی و فراوانی سے اخلاقی ذمہ داری بڑھ گئی، جس قدر کوئی شخص زیادہ علم حاصل کرے، اتنا ہی وہ زیادہ ذمہ دار ہو گا۔

۳۔ صنعتی انقلاب سے نیکی کرنے کے امکانات بہت بڑھ گئے ہیں۔ گذشتہ زمانے میں ریل گاڑیاں، ہوائی جہاز یا لاریاں نہ تھیں، اگر تبین؟

میل کے فاصلے پر لوگ بھوک سے مر رہے ہوں تو کچھ پتا نہیں چلتا تھا اور اگر راستے میں دریا ہو تو کوئی مدد نہ پہنچ سکتی تھی، لیکن آج کل حالت بالکل برعکس ہے، دنیا کے کسی حصے میں آفت ہو کمک وہاں پہنچ جائے گی، لہٰذا نیکوکاری کے امکانات بہت بڑھ گئے ہیں ۔

القصہ صنعتی ترقی نے علم، طاقت اور فضلیت کے امکانات میں اضافہ کر کے اخلاقی ترقی کو بالواسطہ تقویت بخشی ہے لیکن معترضین کہہ سکتے ہیں کہ صنعتی ترقی اگر نیکی کو فروغ دیتی ہے تو بدی کی بھی امداد کرتی ہے۔ ایٹم بم، زہریلی گیسیں، تارپیڈو کشتیاں اور ایسی ہی اور سینکڑوں ایجادات اس قدر ہولناک اور مہلک ہیں کہ ان کی مثال ازمنۂ گذشتہ میں نہیں مل سکتی علاوہ ازیں سائنس کی ایجادات نے لہو ولعب اور بے حیائی میں معتد بہ اضافہ کر دیا ہے، یہی وجہ ہے کہ ہم نے شروع باب میں کہہ دیا تھا کہ صنعتی ترقی اخلاقی ترقی کی ضامن نہیں ۔

اخلاقی ترقی کے اثبات میں پروفیسر میکنزی تین دلائل پیش کرتا ہے

۱۔ رُوحانی زندگی کی گہرائی

یونانیوں کے مقابلہ میں ہمارے فرائض اور فضائل کے تصورات زیادہ گہرے ہو گئے ہیں۔ گرین اپنی کتاب مقدمۂ اخلاقیات میں شجاعت اور عفت کو لیتا اور کہتا ہے، کہ دونوں کے تصورات وسیع تر اور عمیق ہو گئے ہیں۔ یونانیوں کے ہاں عفت صرف کھانے پینے اور مباشرت تک محدود تھی،

لیکن آج کل اس کا اطلاق زندگی کے ہر پہلو پر ہے۔ گرین لکھتا ہے "جن چیزوں میں یونانی نفس کشی کو تسلیم کرتے تھے، ان میں بھی ان کا اخلاقی شعور ہمارے اخلاقی شعور سے ناقص تھا، خصوصاً جنسی ہوس رانی کے باب میں، لہٰذا ہمارے اخلاقی شعور میں جو تغیر واقع ہوا ہے، وہ صرف یہ نہیں کہ بعض فضائل کا دائرۂ عمل وسیع ہو گیا ہے، بلکہ جن اصولوں پر فضیلت کی بنیاد ہے ان کا تخیل بھی زیادہ گہرا ہو گیا ہے"۔

شجاعت کا بھی یہی حال ہے، یونانیوں نے اسے جنگی کارناموں تک محدود رکھا ہوا تھا، لیکن موجودہ زمانے میں اسے زندگی کے ہر شعبہ میں استعمال کیا جا سکتا ہے ؂

۲۔ نئے واجبات

ایک اور راستہ جو اخلاقی ترقی نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ نئے واجبات کا شعور پیدا ہو گیا ہے :-

(ل) مثلاً ہر شخص محسوس کرتا ہے کہ دماغی و اخلاقی تعلیم عام ہونی چاہیے۔ پاکستان میں ہر شخص کو کم سے کم عرصہ میں پڑھنے لکھنے کے قابل بنا دینے کی کوشش ہو رہی ہے، تعلیم بالغاں اسی تحریک کا نتیجہ ہے ؂

(ب) پہلے تو صرف انسانوں کے حقوق تسلیم کیے جاتے تھے اب جانوروں کے حقوق بھی تسلیم کر لیے گئے ہیں۔ کئی انجمنیں اس غرض سے بنی ہیں کہ جانوروں پر جو بے رحمی ہوتی ہے اس کا انسداد کیا جائے، شکار پر بھی

پابندیاں ہیں تاکہ نسل کشی نہ ہو۔ بعض لوگ جانوروں سے بچّوں جیسا سلوک کرتے ہیں ۔

(ج) نہ صرف جانوروں پر شفقت کی جاتی ہے، بلکہ بے جان اشیاء پر بھی رحم کیا جاتا ہے۔ پروفیسر میکنزی لکھتا ہے " فی زمانہ ہمارے تعلق کی وسعت حیوانات سے بھی آگے بڑھ گئی ہے، حتیٰ کہ بے جان چیزوں تک کے ساتھ ہم کو ایک خاص رشتے کا احساس ہونے لگا ہے جس کی بنا پر بعض لوگوں کے خیال میں ایک دھندلا سا خیال یہ پیدا ہو گیا ہے کہ قدرتی مناظر کو بھی اپنی بقا کا ایک قسم کا حق حاصل ہے؛ چنانچہ انہیں بے دردی سے برباد نہ کرنا چاہیئے "۔

غلاموں، اجنبیوں اور عورتوں وغیرہ کے حقوق کو بھی اچھی طرح تسلیم کر لیا گیا ہے ۔

۳ ۔ نصب العینی عالم

اخلاقی ترقی کا ایک اور ثبوت یہ بھی ہے کہ ہم میں سے کوئی بھی اپنی موجودہ حالت سے خوش نہیں، جب ایک مقصد کو پا لیا جاتا ہے تو دوسرا سامنے آکھڑا ہوتا ہے جو پہلے سے زیادہ وسیع اور خوش کن ہوتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ انسان بسا اوقات ست جُگ کو یاد کرتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی وُہ دنیا کو ایسے بدلنا چاہتا ہے کہ وہ اس کی خواہشات کے زیادہ قریب ہو۔

" انسان کی اپنے گرد و پیش کے موجودہ عوائد و شعائر سے اپنے ہمعصروں کے

نصب العین سے تشفی نہیں ہوتی اور وہ ایک ایسی زندگی کی طرف بڑھنا چاہتا ہے جو زیادہ مکمل، زیادہ ہموار و متوافق اور زیادہ تسلی بخش ہو۔" ہر زمانے میں لوگوں کو خیالیہ سے دلچسپی رہی ہے، یہ دلچسپی ظاہر کرتی ہے کہ انسان ہمیشہ ایسی دنیا کا آرزومند رہا ہے جو زیادہ مکمل اور تسلی بخش ہو۔

جدید نظریات

اٹھارواں باب

وجودیت اور اخلاق

وجودیت کب اور کیسے پیدا ہوئی، اس کے متعلق وثوق سے کچھ کہنا شاید درست نہ ہو۔ ہر فلسفی کی کوشش ہوتی ہے۔ کہ وہ اپنے نظریے کی تائید میں کسی پُرانے مفکّر کی سند پیش کرے وجودی بھی فیثاغورث، ہرقلیطس یا ایمپیڈاکلس کا حوالہ دیتے ہیں۔ یہ تینوں مفکّر اس بات پر زور دیتے تھے کہ عالمِ حیات اور عالمِ فکر میں چولی دامن کا ساتھ ہے اور ان میں فرق ڈالنا یا امتیاز کرنا سراسر غلطی ہے۔ چنانچہ فسطائیوں کے بعد سقراط بھی اسی خیال کا حامی نظر آتا ہے۔ یہی وہ یونانی فلسفہ دان تھا جو فلسفے کو آسمانوں سے زمین پر دوبارہ لایا۔ اس کے خیال میں فلسفہ مجرّدات کا نام نہیں، بلکہ یہ نام ہے لائحہ حیات کا۔

یوں باقاعدہ طور پر اس تحریک کا ذِکر اس وقت آتا ہے جب کہ جرمن فلسفہ ہیگل کی جدلیات پر ختم ہوتا ہے۔ یہ فلسفہ عقلی ہونے کے علاوہ زندگی

سے کوسوں دُور تھا۔ سورن کیر کیگارڈ (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) جسے بجا طور پر بابائے وجودیت کہا جاتا ہے، ایسے فلسفے کی تردید اور تنسیخ کے لیے علمِ بغاوت بلند کرتا ہے۔ وہ نہ تو فلسفہ کو عقلی چاہتا ہے اور نہ ہی زندگی سے دُور۔ سورن کیر کیگارڈ نے اپنی ساری زندگی اپنے آبائی شہر میں گذار دی کبھی کبھی ہیگل کے خلاف شیلنگ کے لیکچر سننے کے لیے برلن البتہ چلا جاتا تھا لیکن اسے نہ تو ہیگل کا فلسفہ قائل کر سکا اور نہ ہی شیلنگ کا۔ اس کے خیال میں یہ دونوں فلسفی حقیقت کی تہ تک نہیں پہنچ سکے۔ ان کا فلسفہ ذات کی ان گہرائیوں کو نہیں چھو سکا جن پر انسان کے ذاتی فیصلوں کا انحصار ہے۔ کیر کیگارڈ کہتا ہے کہ چھوٹے موٹے فیصلے اصولوں کی مدد سے ہو سکتے ہیں لیکن جو ارادے رُوح کی کشمکش اور ہنگاموں سے پیدا ہوتے ہیں یا جن کا تعلق اضطراب اور بے چینی سے ہے وہ اصولوں کے ذریعے نہیں سمجھے جا سکتے، ان کا حل عقلی نہیں بلکہ وجودی ہے ۔

خود وجودی اپنی تحریک کو فلسفہ نہیں کہتے، ان کی ساری تحریک کا مدعا عقلیات کے خلاف جہاد ہے اور قدیم اور جدید فلسفے میں انہیں سوائے عقلیات کے اور کوئی چیز نظر نہیں آتی۔ سورن کیر کیگارڈ کہتا ہے کہ وجودی خیال کو دُوسروں تک پہنچانا آسان نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ خیالات کا اظہار زبان سے ہوتا ہے اور زبان تعقلات کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتی۔ وجودی تحریروں میں تعقلات کو ویسا ہی دخل ہے جیسا اور تحریروں میں لہٰذا یہ تحریریں ان خیالات کی متحمل نہیں ہو سکتیں جن کا

تعلق روح یا وجود کی گہرائیوں سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وجودی لوگ اشاروں اور کنایہ میں بات کرتے ہیں اور نظموں، ناولوں اور ڈراموں کے ذریعہ وجودی اسرار کو سلجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔ انہیں سمجھنے کے لیے متن کی نسبت بین السطور کو دیکھنا زیادہ ضروری ہے۔ کیر کیگارڈ کو افسوس تھا کہ اس کی موت کے بعد لوگ اس کے خیالات کو بطور فلسفہ مطالعہ کریں گے، اس میں سے تصورات کا منضبط نظام نکالیں گے اور ابواب اور پیرے بنائیں گے۔ وہ کہتا ہے کہ اس کے صفحے ایسی روشنائی سے لکھے ہوئے ہیں جو دیکھی نہیں جا سکتی۔ اسے سمجھنے کے لیے عقل کی ضرورت نہیں، تخیلات اور وجدان کی ضرورت ہے۔ ان کے معانی الفاظ میں نہیں ملیں گے بلکہ سطور کے درمیان۔ اسی لیے گیبرئیل مارسل کے ڈراموں کے چند اہم مقامات یا سائمن ڈی بووریہ کے ناولوں کے چند ایک حصے یا سارتر کے نفسیاتی تجزیئے ہمیں ان احساسات کا پتا دیتے ہیں اور اس حقیقت سے روشناس کرتے ہیں جنہیں ہم نے پڑھا کہیں نہیں. لیکن جس کا تجربہ ضرور ہوا ہے ۔

جہاں وجودیت کا منشاء جوہر کو چھوڑ کر وجود کی طرف آنا ہے، وہاں اس کا منشاء انفرادیت اور ذات کا استحقاق بھی ہے۔ جیسا اوپر ذکر آ چکا ہے وجود کا مطالعہ فلسفیانہ حیثیت سے سُود مند نہیں ہو سکتا فلسفہ ہر شے کو جوہر میں تبدیل کر کے اس کے تعلّقات بنا لیتا ہے جس سے اس کی انفرادیت اور یگانگت ختم ہو جاتی ہے۔ وجودیت کی تحریک منطقی طریق

کے منافی ہے۔ اس کا مطلب تعقلات سے پرے ہٹ کر اس ذات کا پتہ لگانا ہے جس کا احساس فلسفہ اور منطق سے ممکن نہیں ؛

وجودی مفکروں سے بارہا التجا کی گئی کہ وہ اخلاقیات لکھیں، لیکن ابھی تک سب نے اس سے گریز کیا ہے۔ ایسا نظر آتا ہے کہ ان کے نقطہ نگاہ سے اس قسم کا مطالعہ ممکن نہیں، وجہ صاف ظاہر ہے، سارے کے سارے وجودی مظہری ہیں۔ ان کا کام انسانی ذات کو سمجھانا ہے نہ اس کے متعلق نظریے قائم کرنا۔ گذشتہ فلسفی ممکنات سے بحث کرتے رہے ہیں اور گذشتہ اخلاقیین یہ بتلاتے رہے ہیں کہ کیا ہونا چاہیئے۔ وجودی ممکنات سے سروکار نہیں رکھتے، ان کا موضوع موجودات ہے، موجودات کو مختلف وجودی طبقوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ان طبقوں میں قابلِ ذکر طبقے انسان کا وجود، کائنات کا وجود اور اشیاء کا وجود ہیں، ان کا تعلق شعور کی غیر فکری تہ سے ہے اور یہ پیدا بھی وہیں سے ہوتے ہیں۔ وجودی نظریے کو نہ تو روحانی نظریہ کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی مادی یا منطقی یا تجربی۔ فرسودہ نظریوں سے بچنے کے لیے وجودیوں کو غیر معمولی طریقے اختیار کرنے پڑتے ہیں۔ ان کا طرزِ تحریر مروجہ طریقوں سے مختلف ہوتا ہے، الفاظ مبہم ہوتے ہیں اور زبان روزمرہ اور محاورے کی قیود سے آزاد ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ وجودیوں نے فنونِ لطیفہ کو اظہارِ خیال کا آلہ بنایا ہے ؛

وجودی اخلاق کا پتا کسی ایک کتاب سے نہیں بلکہ وجودیوں کی مختلف تحریروں اور مختلف اشاروں سے ملتا ہے۔ گلدستہ بناتے وقت جیسے

کوئی پھول یہاں سے اور کوئی وہاں سے توڑنا پڑتا ہے۔ ایسے ہی وجودی اخلاق کو بجا کرنے کے لیے مختلف وجودیوں اور اُن کی تحریروں کا مطالعہ ضروری ہے۔ ذیل میں سورن کیر کیگارڈ اور ژاں پال سارترے کے خیالات پیش کیے جاتے ہیں، اوّل الذکر مذہبی وجودی ہے اور مؤخّر الذکر غیر مذہبی وجودی ✤

سورن کیر کیگارڈ

(۱۸۱۳-۱۸۵۵)

سورن کیر کیگارڈ اپنے متعلق رقم طراز ہے کہ میری مثال اس تنِ تنہا بے سایہ صنوبر کی ہے جس کی ٹہنیوں پر فاختاؤں نے گھونسلا بنا رکھا ہے۔ اس مثال کو تین طریقوں سے سمجھا جا سکتا ہے۔ سوران کیر کیگارڈ اس مثال کے ذریعہ شاید یہ بتانا چاہتا ہے کہ اپنے وطن میں اسے عزّت نہ مل سکی یا شاید یہ کہ ذہنی طور پر وُہ اپنے ہم وطنوں سے الگ تھلگ ہے یا شاید یہ کہ وہ عصبانیت کا مریض ہے۔ ممکن ہے یہ تینوں امور صحیح ہوں، سورن کیر کیگارڈ کو مرنے کے بعد شہرت ملی۔ اس کا طرزِ فکر اپنے ہم عصروں سے نرالا تھا اور وہ تادمِ مرگ عصبانیت کا شکار رہا، لیکن کوئی شخص اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ سورن کیر کیگارڈ اپنے زمانے کا بہت بڑا مفکّر تھا۔ اس کی تحریریں ابہام اور فنی غلطیوں کے باوجود جادُو کا سا اثر رکھتی ہیں ✤

سورن کیرکیگارڈ کی ساری عمر ہیگل کے فلسفیانہ موقف کی مخالفت میں گزری۔ اپنی کتابوں میں بھی اس نے ہیگل پر کڑی نکتہ چینی کی ہے۔ ہیگل دو چیزوں کا شیدا تھا، ایک منطق کا اور دوسرے نظام کا۔ سورن کیرکیگارڈ دونوں کو فضول اور عبث قرار دیتا ہے اور ایسے فکر کی تلقین کرتا ہے جس کی جڑیں ذات کی گہرائیوں میں پائی جائیں۔

سورن کیرکیگارڈ کی نگاہ میں اثباتی علوم کچھ وقعت نہیں رکھتے، بلکہ وہ ان کی مخالفت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمارے زمانے میں اثباتی علوم نے خطرناک صورت اختیار کر لی ہے ہر شے پر ان کا تسلط ہے حتیٰ کہ اخلاقیات کو بھی اثباتی علم سمجھ کر اس کا مطالعہ طبیعات کی طرح کیا جاتا ہے؛ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اخلاق اپنا امتیازی نشان کھو کر قریب یا التباس رہ جاتا ہے۔

سورن کیرکیگارڈ کے لیے اخلاق کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ انسان بحیثیت انسان کیسے جی سکتا ہے، اس کا جواب عقلی طریقہ پر نہیں دیا جا سکتا۔ منطقی اور فلسفیانہ موشگافیاں زندگی کی گتھیاں نہیں سلجھا سکتیں، زندگی موضوعیت کا نام ہے۔ اور منطقی تجربے معروض سے تعلق رکھتے ہیں نہ کہ باطنیت سے لہٰذا کیرکیگارڈ تمام پرانے اخلاقی نظریوں کو رد کر کے وجودی نظریہ پیش کرتا ہے۔

تاریخ اخلاق سے پتا چلتا ہے کہ گذشتہ اخلاقی مفکروں نے اخلاقیات کا منبع یا تو مافوق الفطرت ہستی کو قرار دیا ہے یا عقل اور تجربے کو اور اسی

لحاظ سے اخلاقی حدود اور قوانین وضع کیے گئے ہیں۔ اگر قوانین کا تعلق مابعد الطبیعیات یا عقل سے ہے تو انہیں ہمہ گیر اطلاقی اور اٹل سمجھا جاتا ہے اور اگر ان کا تعلق تجربے اور حواس سے ہے تو انہیں وقتی یا عارضی کہا جاتا ہے۔ لیکن کیر کیگارڈ کہتا ہے کہ اختلاف کے باوجود دونوں کا منشاء یکساں ہے، ہر دو فریق چاہتے ہیں کہ زندگی کے لیے ایسے جامع قواعد بنائے جائیں جن کا اطلاق تمام بنی نوع انسان پر ہو یا کم از کم کسی خاص فرقہ یا گروہ پر۔ اس کا کہنا ہے کہ ان اخلاقی نظریوں میں جس چیز کو مدنظر رکھا گیا ہے وہ بنی نوعِ انسان ہے یا کوئی خاص فرقہ اور گروہ نہ کہ فرد، سماجی بہبود کو مثلِ اعلیٰ قرار دیا گیا ہے نہ کہ فرد کی انفرادیت کو۔ لہٰذا گذشتہ نظریوں میں فرد کو کوئی مقام حاصل نہیں۔ اس تعلیم کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فرد اپنی فردیت کھو دیتا ہے، اس کی حیثیت مشین کے ایک پرزے کی سی رہ جاتی ہے، وہ رات دن ایک چکر میں پھنسا رہتا ہے اور کبھی موقع نہیں پاتا۔ کہ اپنے دل کی آواز سنے اور فرد کے طور پر زندگی بسر کرے۔ کیر کیگارڈ کہتا ہے کہ فرد تنہا ہے اور جو اخلاقی نظریے تنہائیت کے دشمن ہیں، وہ زندگی کا خاطر خواہ حل پیش نہیں کر سکتے۔ اخلاق کا بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ ہر فرد یعنی میں اور آپ الگ الگ اپنی انفرادیت کو کیسے قائم رکھ سکتے ہیں۔ جو لوگ اوروں کے بنائے ہوئے اصولوں پر زندگی ڈھالتے ہیں، وہ طبعی حیثیت سے زندہ لیکن اخلاقی حیثیت سے مردہ ہیں، وہ چلتی پھرتی لاشیں ہیں جن کی روح منطقی اصولوں کی نذر ہو چکی ہو۔ ان کی مثال ان طلباء کی ہے جو سوال نکالتے وقت دوسروں کی نقل کرتے

ہیں۔ اور اپنا دماغ استعمال نہیں کرتے۔

انسان کے سامنے دو راستے ہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ زندگی کے مشاغل میں محو ہو جائے۔ سائنس کے اصولوں کو تسلیم کر لے اور فلسفیانہ نظریوں کو اپنا کر اپنی انفرادیت کو خیر باد کہہ دے۔ اور دوسرا یہ کہ اپنے باطن سے گہرا لگاؤ قائم کرے اور صحیح معنوں میں اخلاقی زندگی بسر کرے۔ کیر کیگارڈ کے خیال میں پہلی راہ زندگی سے دُور جا پھینکتی اور مجردات میں مقید کر دیتی ہے لیکن اس سے یہ فائدہ ضرور ہوتا ہے کہ دُنیا کی کامیابیاں آپ کے قدم چُومتی ہیں، مال و دولت ملتی ہے، آرام و آسائش میسر آتا ہے لیکن اس فائدے کے مقابلے میں نقصان بہت زیادہ ہے۔ اس راستے کا انجام روحانیت کا فقدان اور انفرادیت کی موت ہے۔ جن لوگوں نے یہ راستہ اختیار کیا، وہ کُند ذہن یا غبی نہیں، ان میں چوٹی کے فلسفی، سائنسدان، سوشل ریفارمر اور مذہبی پیشوا شامل ہیں۔ لیکن یہ طرزِ زندگی ان لوگوں کو اپنی ذات یا وجود سے دُور رکھتی ہے، وہ تصوّرات کا مجموعہ بن کر رہ جاتی ہے۔ اُن کے افعال دُوسروں کی تشفّی کے لیے ہوتے ہیں نہ کہ اپنی رُوح کی تسکین کے لیے۔ انہیں کبھی علم نہیں ہونے پاتا کہ تجریدات کی تہ میں لیکن تجریدات کی دسترس سے پرے ایک اور حقیقت ہے جسے اپنانا اخلاقی زندگی کا مقصدِ عظمیٰ ہے۔

جو لوگ دُوسری راہ اختیار کرتے ہیں انہیں مادی زندگی کے مشاغل اور دلچسپیاں ترک کر کے ذات کی جانب رجوع کرنا پڑتا ہے۔ دُنیوی لحاظ سے

یہ لوگ ناکام و نامراد رہتے ہیں، سوسائٹی ان کی عزت نہیں کرتی، افلاس و تنگدستی ان کے شاملِ حال رہتی ہے، لیکن اخلاقی حیثیت سے اُن کا مرتبہ بہت بلند ہے۔ دُنیا کو کھو کر اُنہوں نے وہ دولت پائی ہے جس کی قیمت کا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ انفرادیت قائم کرنے کے لیئے اندرونی لگاؤ ضروری ہے، بیرونی مشاغل، دنیاوی تگ ودو اور کشاکشِ حیات ان حقیقتوں سے پرے لے جاتے ہیں جو اخلاقی زندگی کے لیے لابدی ہیں۔ وجودی اعتبار سے صرف وہ لوگ زندہ ہیں جو باطن کی گہرائیوں سے آشنا ہیں اور ان سے لگاؤ رکھتے ہیں، ان ہی لوگوں کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ اخلاقی زندگی بسر کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ دوسری راہ نہایت کٹھن ہے دنیوی رشتوں سے قطع تعلق کرنے کے بعد اپنی ذات سے رشتہ ناطہ جوڑنا آسان کام نہیں، آسان کام تو دنیوی دلچسپیوں میں حصہ لینا اور سماجی فرائض کو پورا کرنا ہے لیکن وجودی فلسفیوں کا کہنا ہے کہ بیرونی اشیاء سے دلچسپی رکھنے والے اصحاب کو بڑی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ وہ اپنے آپ کو گم کر بیٹھتے ہیں اور اخلاقی زندگی سے بیگانہ بن جاتے ہیں۔

اوپر کے بیان سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وجودی فلسفہ ایک تخریبی نظامِ حیات ہے اور اس میں اعمال کی کوئی حیثیت نہیں۔ وجودی افراد اپنی ذات کو آزاد اور امکانات کا مجموعہ سمجھ کر اسی فکر میں رہتے ہیں کہ امکانات کو حقیقت میں تبدیل کریں اور جو صلاحیتیں ان کی ذات میں مضمر ہیں، انہیں

پایۂ تکمیل تک پہنچائیں لیکن اس جدّ و جہد میں ان کی نگاہ نتائج پر نہیں ہوتی، ان کا مقصد اخلاقی طور پر زندہ رہنا ہے۔ یا دُوسرے الفاظ میں اپنی انفرادیت قائم رکھنا اور باطنیت اُجاگر کرنا۔ سورن کیر کیگارڈ لکھتا ہے کہ وجودی کی خواہش صرف ایک ہے۔ اور وہ یہ کہ اپنی ذات کی تکمیل کرے۔ اس کی کوششوں کا مدعا صرف یہ ہے کہ اس کا وجود پھُولے پھلے، نتائج سے براہِ راست اس کا کچھ سروکار نہیں۔ اگر ان کوششوں کا نتیجہ بیرونی دُنیا میں نکل آئے تو یہ ضمنی شئے ہوگی، وجودی اس کی طرف نہیں دیکھتا اور نہ ہی اسے اہمیت دیتا ہے۔ نتائج کا انحصار بیرونی عوامل پر ہے جو اس کے بس کا روگ نہیں نتائج کبھی اچھے ہیں کبھی بُرے۔ اس لئے اگر نتائج کو مدِ نظر رکھا جائے تو تکمیل ذات کا کام کبھی پُورا نہ ہوگا۔ انسان کو چاہیے کہ وُہ ذات کی تکمیل میں لگا رہے۔ اور نتائج سے بے پرواہی اختیار کرے۔ اس طرح اس کے انہماک میں فرق نہیں آئے گا۔ کیر کیگارڈ کہتا ہے کہ مرتے وقت وجودی یہ وصیت کرے گا کہ اس کی زندگی کو نتائج سے نہ پرکھا جائے۔ بلکہ صرف اخلاقی نقطۂ نگاہ سے اور اگر وہ موت کے بعد ہیرو بن جاتا ہے تو اسے ابد میں یہ سوال کرنا چاہیے کہ وہ کیوں اور کیسے ہیرو بنا۔ ابد ہی ایسا زمانہ ہے جہاں بے سُودہ سوال اُٹھائے جا سکتے ہیں ٭

چونکہ وجودی کا کام ممکن کو حقیقت میں بدلنا ہے لہٰذا اس کی اخلاقی زندگی میں افعال کی حیثیت بہت نمایاں ہوگی لیکن ان افعال کا تعلق ماحول سے نہیں ہوگا، بلکہ وجود اور اس کی تکمیل کے ساتھ۔ وجودی کا فرض

ہے۔ کہ وُہ اپنی نفسیاتی زندگی سے ایک ہوکر اپنی ہستی کا ثبوت دے۔ اخلاق کا تقاضا ہے کہ ہر فرد ترقی کرے اور اپنے وجود کے امکانات کو حقیقت میں بدل دے لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ راستہ بڑا کٹھن ہے۔ اخلاقی تگ و دو اپنے اندر کرب و اضطرار رکھتی ہے، اس کا اندازہ وہی لوگ کر سکتے ہیں جو وجود کی گہرائیوں سے واقف ہوں۔

کیر کیگارڈ اس حقیقت سے آشنا ہے کہ عوام الناس حوادثات کے بندے ہیں۔ ان کی کامیابی یا ناکامی خارجی امور پر مبنی ہوتی ہے۔ اس لیے عام لوگوں کا دنیوی راہ سے ہٹ کر وجودی راہ اختیار کر لینا جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔ وجودی کا اسلوب زندگی ذات کی تلاش اور اس کی تکمیل ہے وُہ نہ تو کائنات کی پروا کرتا ہے اور نہ ہی اس کے حوادث کی، برخلاف اس کے عامی انسان سوسائٹی کا جزو ہوتا ہے، سائنس اور ادب کے تازہ ترین نظریوں سے واقفیت رکھتا ہے اور کبھی کبھار اپنے معاشرے پر اعتراض بھی کر دیتا ہے، لیکن باوجود اپنے علم و فضل کے وہ باطن کی دُنیا سے ناآشنا رہتا ہے۔ اور دل کی گہرائیوں سے بے بہرہ۔ قواعد اور اصُولوں نے اس کی زندگی کو اس بُری طرح جکڑ رکھا ہے کہ وُہ کسی وقت بھی اپنی شخصیت کا نظارہ نہیں کر سکتا۔ کیر کیگارڈ کے خیال میں بنی نوعِ انسان کی اکثریت اس سطح پر زندگی گذارتی ہے۔ صدہا سال کے تجربات کے بعد سوسائٹی نے ایسی شکل اختیار کر لی ہے کہ ہر فرد کو چار و ناچار اسی شکل پر اپنی زندگی تعمیر کرنی پڑتی ہے، اس تعمیر میں آزادی کو دخل نہیں، معاشرے سے

ہٹ کر سوچنے والوں کی تعداد ایک فی صدی بھی نہیں۔ مذہب اور کلچر نے جو حدود مقرر کر دی ہیں اُن کو ٹھکرانا اور اپنی ذمہ داری پر سوچنا اور کام کرنا اگر ناممکن نہیں تو شاذ ضرور ہے۔ کیر کیگارڈ کہتا ہے کہ آزادی کا استعمال مجبوری کی حالت میں کیا جاتا ہے۔ جب کسی شخص کو ٹھوکر لگتی ہے تو اس کی جامد ہستی میں حرکت پیدا ہوتی ہے، اس وقت وہ اپنے آپ کو تن تنہا پا کر حر کی زندگی کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور ایسی زندگی کا نشان باطن کی گہرائیوں میں پاتا ہے۔

پس اخلاقی طور پر وجودی اپنی تمام طاقتیں اس امر پر صرف کر دیتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس قابل بنائے جس کی صلاحیت اس کی ذات میں موجود تھی۔ عوام الناس کی خوشی جاہ و منصب میں ہے یا سائنس اور فلسفہ کو اپنانے میں، لیکن اخلاقی مرد کی خوشی تکمیلِ ذات میں موجود ہے۔ اس خوشی کا منشاء عالم ظواہر سے عالمِ باطن کی جانب رجوع کرنا ہے دوسرے لفظوں میں کیر کیگارڈ کے خیال میں اخلاقی زندگی کا تقاضا ہے کہ زندگی کو موضوعی اور باطنی بنایا جائے، تاکہ انسان خارجی قیود سے آزاد ہو کر انسان کی حیثیت سے جی سکے۔

سورن کیر کیگارڈ پکا عیسائی تھا اور وجودیت کے ذریعے مذہب کو تقویت دینا بھی اس کے پروگرام میں شامل تھا۔ وہ کہتا ہے اخلاقی زندگی روحانی زندگی سے دور نہیں، انسان جبھی انسان بنتا ہے جب اس کا تعلق کسی ماورائی ہستی سے ہو۔ جتنا گہرا یہ تعلق ہوگا، اتنا گہرا ہستی کا

احساس ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہستی ہمیشہ کش مکش اور کھینچاؤ سے بنتی ہے۔ وجودی ایک طرف دنیا سے برسرِ پیکار ہے اور دوسری طرف مذہب سے اور یہ اس لیے کہ وہ اپنی آزادی اور شخصیت کو برقرار رکھنا چاہتا ہے، لیکن اس اخلاقی اور روحانی پرخاش میں اس امر کا خدشہ ہے کہ وجودی مغرور اور سرکش نہ ہو جائے۔ نفسیاتی اعتبار سے اس کی ذات میں ایسے جذبات موجود ہیں جو اس کی توجہ اصلی مقاصد سے ہٹا کر عارضی اغراض پر لگا دیتے ہیں۔ اس خدشے کو دور کرنے کے لیے ضروری ہے کہ انسان اپنی ہیچ مائیگی کا احساس کرے اور یہ اضطراب کے بغیر ممکن نہیں۔ کیر کیگارڈ کہتا ہے۔ کہ یہ اضطراب اس وقت پیدا ہوتا ہے جب محدود اور فانی انسان لا متناہی اور غیر فانی خدا کے حضور میں تن تنہا کھڑا ہو اور اپنی ہیچ مائیگی کا احساس کرے۔ ایسی حالت میں اسے دوبارہ جنم ملتا ہے اور وہ حقیقی معنوں میں وجودی بن جاتا ہے ؂

کیر کیگارڈ خُدا کی ہستی ثابت کرنے کے لیے عقلی دلائل نہیں چاہتا، وہ کہتا ہے کہ خُدا تصور نہیں جس کا ثبوت فلسفیانہ طریقے سے دیا جا سکے۔ اس کی ہستی کا احساس بھی ویسا ہی ہونا چاہیے جیسے اپنی ذات کا۔ اگر عقلی دلائل ہمیں اپنی ذات کا پتا نہیں دیتے تو وہ خدا کی ہستی کا پتا کیسے دے سکتے ہیں۔ کیر کیگارڈ کہتا ہے کہ اگر خُدا سے انکار گُناہ ہے تو خدا کی موجودگی میں اسے ثابت کرنا بھی کم گُناہ نہیں!

ژاں پال سارترے

(سنہ ۱۹۰۵ء)

ژاں پال سارترے پیرس کا باشندہ ہے، وہیں اس نے جنم لیا اور وہیں سے فلسفے کی ڈگری حاصل کی۔ شروع میں فلسفہ پڑھاتا تھا لیکن سنہ ۱۹۴۱ء کے بعد پروفیسری چھوڑ دی اور اب اپنا وقت فلسفہ، ناول اور ڈرامہ لکھنے میں صرف کر رہا ہے۔ آج کل کی فلسفیانہ دُنیا میں سارترے کو بلند مقام حاصل ہے۔ اس کی شہرت کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ عوام کے ذہن میں وجودیت اور سارترے دو مترادف الفاظ ہیں۔ جن لوگوں نے سارترے کی ضخیم کتب کا مطالعہ کیا ہے، وُہ جانتے ہیں کہ سارترے نہایت ہی مخلص انسان ہے اپنے خیالات کو پُر زور طریقے سے پیش کرتا اور دلائل سے منوانا چاہتا ہے ۔

اپنی سب سے بڑی فلسفیانہ کتاب (L' ETRE ET LE NEANT) کے آخر میں لکھتا ہے کہ اس کے فلسفیانہ موقف سے اخلاقی اصُولوں کا استخراج ممکن نہیں، لیکن اس بیان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ سارترے کا فلسفہ اخلاقیات سے مبرا ہے۔ سارترے کی تحریروں نے نئے زاویے پیدا کیے ہیں، ان زاویوں کی وساطت سے اخلاقی مسائل نئے طریقے سے سمجھے جا سکتے ہیں ۔

کیر کیگارڈ اور سارترے دونوں وجودی ہیں، دونوں موضوعیت کے

حامی اور اوامر و نواہی کے دشمن، لیکن اس گہری مماثلت کے باوجود اختلاف بھی بڑا زبردست ہے۔ کیر کیگارڈ مذہبی وجودیت کا حامی ہے اور سارترے غیر مذہبی کا، یہی اختلاف ان کے اخلاقی بیانات میں نظر آتا ہے۔

سارترے کا فلسفہ مندرجہ ذیل تین قضایا میں سمجھا جا سکتا ہے:۔

۱۔ انسان میں جوہر سے پیشتر وجود ہے

قدیم فلسفہ جوہر کو وجود پر مقدم مانتا ہے۔ کسی شے کا جوہر ان خواص کا مجموعہ ہوتا ہے جو ناقابلِ تغیّر ہوں اور وجود سے مُراد کسی شے کی ہستی ہوتی ہے۔ فلسفیوں کا کہنا ہے کہ جوہر پہلے آتا ہے اور وجود بعد میں مذہب بھی اس خیال کی تائید کرتا ہے۔ آدم کو پیدا کرنے سے پہلے خدا کے ذہن میں آدم کا تصوّر یا جوہر موجود تھا۔ وجودیت کے نزدیک یہ نظریہ بے ہُودہ ہے۔ سارترے کہتا ہے کہ جمادات، نباتات اور حیوانات کے متعلق میں کچھ نہیں کہنا چاہتا، لیکن انسان کے متعلق میں ضرور کہوں گا کہ اس کے جوہر پر وجود مقدّم ہے۔ اس نظریے کو سمجھانے کے لیے سارترے ہرے مٹروں کی مثال لیتا ہے اور کہتا ہے کہ مٹروں کی نشوونما، ان کی زندگی اور بقا ان کی فطرت پر منحصر ہے۔ وہ اگر پھلتے پھولتے ہیں تو اسی فطرت کی وجہ سے جو مستقل خواص کا مجموعہ ہے۔ مٹروں کے تمام مدارج بیج سے لے کر آخری منزل تک ان ہی مستقل خواص کے رہینِ منّت ہیں۔ مٹر کا جوہر اس کے بیج میں ہے اور مٹر وہی بنے گا جو اس کے جوہر کا

تقاضا ہے ؛

انسان کی حیثیت مٹر کی سی نہیں، انسان کا حال اس کے ماضی میں مضمر نہیں اور نہ ہی اس کا مستقبل حال کا عکس ہے، جو خواص نوزائیدہ بچے میں موجود ہوتے ہیں وہ اس بچے کے مستقبل کی تعیین نہیں کرتے۔ انسان آزاد ہے، وہ اپنے ہاتھوں بنتا یا بگڑتا ہے، فطرتِ انسانی کا نظریہ فضول ہے ؛

۲۔ انسان اپنے جوہر کا انتخاب خود کرتا ہے

انسان پہلے وجود میں آتا ہے؛ پھر اپنے خواص بناتا ہے۔ ہر انسان انسان ہے، لیکن وہ کیسا انسان ہے، اس کا ذمہ دار وہ خود ہے۔ سارترے کو اس امر سے انکار نہیں کہ بعض انسان فطرتاً ناقص ہوتے ہیں۔ وہ اس سے بھی انکار نہیں کرتا۔ کہ انسان کی معاشی حیثیت اس پر اثر انداز ہوتی ہے، لیکن جو چیز وہ کہنا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ پیدائشی اور معاشی خرابیوں کے باوجود ہر انسان کو ایسے ذرائع دستیاب ہیں کہ وہ اُبھر سکے اور اگر وہ ان ذرائع کو صحیح طور پر استعمال نہیں کرتا تو اس کا ذمہ دار وہ خود ہے۔ یہ سچ ہے کہ ایک شخص غریب ہے دُوسرا امیر، ایک تندرست ہے دوسرا بیمار، ممکن ہے یہ بھی سچ ہو کہ غریب اپنی غریبی کو نہیں چھوڑ سکتا اور بیمار اپنی بیماری کو، لیکن سارترے کہتا ہے کہ ایک غریب اپنی غریبی کو کس طور سے سمجھتا ہے۔ یا ایک بیمار اپنی بیماری کو

کیسے برداشت کرتا ہے، اس کا ذمہ دار خود غریب یا بیمار ہے! غربت بدقسمتی بھی بن سکتی ہے اور خوش قسمتی بھی، بیماری رکاوٹ بھی ہو سکتی ہے اور ترغیب بھی، بُرے حالات سے فائدہ بھی اُٹھایا جا سکتا ہے اور ان کو وبالِ جان بھی تصوّر کیا جا سکتا ہے۔ سارترے کہتا ہے۔ کہ بیرونی عوامل زندگی کو نہ سنوارتے ہیں نہ بگاڑتے ہیں، انسان جس زاویے سے انہیں دیکھتا ہے، وہی زاویہ اس کی زندگی کی تعمیر کرتا ہے ۔

۳۔ انسانی آزادی کی کوئی حد نہیں

جو راستے ہم اپنی زندگی میں اختیار کرتے ہیں، ان کا دارومدار ان مقاصد و اقدار پہ ہے جو ہم نے اختیار کر رکھے ہوں، اس لیے کوئی اپنا سرمایہ کاروبار میں لگاتا ہے، کوئی جوئے اور رنڈی بازی میں اور کوئی تعمیرِ ملّت پر، لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے۔ کہ ہمارا ارادہ غور و فکر کے تابع نہیں، بلکہ غور و فکر ہمارے ارادوں کے تحت ہے۔ سارترے کہتا ہے کہ اگر ہمارے ارادے اور مقاصد آزادانہ طور پہ بنے ہوں۔ تو غور و فکر کو محکومیت کے باوجود کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ مرضی کا تعیّن مقاصد سے ہوتا ہے۔ اور اگر مقاصد آزاد ہوں تو افعال بھی آزاد ہوں گے ۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے۔ کہ مقاصد کو کیسے اختیار کیا جاتا ہے۔ لذّتی اس مقصد کو مسرّت میں پاتے ہیں، اخوانی خدمتِ خلق میں اور خدا پرست خدا کی خوشنودی میں۔ یہ تینوں اپنے اپنے مسائلِ حیات کو بدیہی اصولوں

سے اخذ کرتے ہیں۔ سارترے کہتا ہے کہ یہ طرزِ استدلال آزادی کے لیے زہرِ قاتل ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ ضابطے کا اگر جواز مانگا جائے۔ تو لذتی، اخوانی اور خدا پرست فی الفور بدیہی اصولوں کو پیش کر سکتے ہیں، یہ اصول ضابطے کے لیے سنگِ بنیاد بھی ہیں اور وجہِ جواز بھی، لیکن سارترے کہتا ہے، کہ بدیہی اصول خواہ کیسے ہی شاندار کیوں نہ ہوں آزادی کو محدود کر دیتے ہیں اور سارترے کسی قیمت پر انسانی آزادی کو محدود نہیں کرنا چاہتا لہٰذا وہ بدیہی اصُولوں کا سرے سے مُنکر ہے ؂

اوپر والے بیان سے ظاہر ہوگا کہ سارترے نہ تو فطرتِ انسانی کا قائل ہے اور نہ ہی بدیہی اصولوں کا، نہ ماضی سے مستقبل کی تخلیق ہوتی ہے۔ اور نہ ہی ضابطۂ حیات کے لیے اصولِ اوّلیہ کی ضرورت ہے۔ اس تعلیم کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مقاصد اور اقدار کے انتخاب میں ہر انسان قطعی طور پر آزاد ہے۔ اور اگر وُہ آزادی کو استعمال میں نہیں لاتا اور مذہب یا کلچر کا سہارا ڈُھونڈتا ہے تو یہ اس کی بدقسمتی ہے۔ سچّائی، نیکی اور خوبصورتی کا انتخاب نہ خدا کی وجہ سے ہے نہ جوہر یا بدیہی اصُولوں کی وجہ سے، یہ انتخاب بالکل آزادانہ ہونا چاہیے۔ سارترے کہتا ہے کہ آزادی بحرِ بے کراں ہے، اسے اقدار کے انتخاب تک محدود نہیں کرنا چاہیے، بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ تمام نفسی کوائف خواہ وُہ کیسے ہی گھناؤنے کیوں نہ ہوں فرد کی آزادی کے آئینہ دار ہیں۔ مثال کے طور پر خوف کو لیں یا کسی اَور ذہنی خلط کو، انسان ان کے ہاتھوں مجبور اور بے بس نظر آتا

ہے، لیکن سارترے اس بیان کو صحیح نہیں سمجھتا۔ وہ کہتا ہے کہ خوف یا کوئی اور خلط میری ہی تخلیق ہے اور اس لحاظ سے میرے آزاد ارادے کی آئینہ دار، میں اپنی آزادی کو ڈر میں ڈھالتا ہوں اور ڈھالنے کے بعد اس سے اثر قبول کرتا ہوں ❖

سارترے نے آزادئ ارادہ کا مسئلہ وجودی طریقہ سے حل کیا ہے لیکن غیر وجودی مفکّروں کے نزدیک یہ حل قابلِ قبول نہیں۔ اگر سارترے کی طرح جملہ نفسی کوائف کو آزاد مان لیا جائے۔ تو آزادی کا مفہوم مٹ جاتا ہے۔ اخلاقی مفکّروں نے آزادی کا لفظ ٹیکنیکل اعتبار سے استعمال کیا ہے اور آزادئ ارادہ کا مسئلہ یہ کہنے سے حل نہیں ہو سکتا۔ کہ ہر شے آزاد ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر انسان آزاد پیدا ہُوا ہے اور اس کا ارادہ بھی آزاد ہے اور اُسے یہ بھی حق ہے کہ مقاصد آزادانہ استعمال کرے تو پھر ذمہ داری کا کیا مفہوم ہے۔ سارترے کی تحریروں سے پتا چلتا ہے کہ آزادی کا اطلاق نفسی کوائف پر بھی ہے۔ اور بیرونی حوادثات پر بھی انسان اپنی ذات کا بھی ذمہ دار ہے اور کائنات کا بھی۔ وُہ کہتا ہے کہ انسان ہر چیز کا ذمّہ دار ہے۔ جنگ کے زمانے کے لوگ جنگ کے اس حد تک ذمّہ دار ہیں گویا انھوں نے خود اعلانِ جنگ کیا ہے۔ اُنھوں نے پولینڈ پر حملہ نہ کیا ہو، فرانس اور سٹالن گراڈ کو تباہ نہ کیا۔ ہیروشاما پر ایٹم بم نہ گرایا ہو۔ لیکن جو رویّہ انھوں نے ان واقعات کے متعلق اختیار کر رکھا ہو، اس سے صاف ظاہر ہوگا۔ کہ وُہ کس حد تک اس تباہی کے ذمّہ دار ہیں۔ سارترے تو یہاں تک کہتا ہے۔ کہ ہر شخص اپنے

پیدا ہونے کا ذمہ دار ہے۔ اس ذمّہ داری کا پتا بھی ہمارے رویّے سے لگتا ہے جو ہم نے اپنی پیدائش کے متعلق اختیار کر رکھا ہے، لہٰذا انسان کائنات کے ہر فعل کا ذمّہ دار ہے، زمان و مکان کی قید اسے ذمہ داری سے بری نہیں کر سکتی۔

اس بیان سے صاف نظر آتا ہے۔ کہ سارترے کا آزادی کا تصور بالکل انوکھا ہے۔ عام طور پر ذمہ داری کا تعلّق سوسائٹی، خدا یا نصب العینی ذات سے ہوتا ہے، لیکن سارترے نہ سوسائٹی کا قائل ہے نہ خُدا کا اور نہ کسی نصب العینی ذات کا۔ وہ کہتا ہے۔ کہ انسان ہر شے کا ذمّہ دار ہے، اندرونی حوادث کا بھی اور بیرونی کا بھی، خواہ یہ حادثات اس کی مرضی سے ظہور پذیر ہوئے ہوں یا نہ، ظاہر ہے کہ یہ پوزیشن نقائص سے خالی نہیں۔

اُنیسواں باب

منطقی اثباتیّت اور اخلاق

منطقی اثباتیت کا آغاز دی آنا سرکل سے ہوتا ہے، یہ سرکل (یا جماعت) چند ایک فلسفیوں اور ریاضی دانوں پر مشتمل تھی۔ ان مفکّروں نے ۱۹۲۲ء میں دی آنا یونیورسٹی کے پروفیسر شلک کے گرد ایک حلقہ بنا رکھا تھا۔ شلک کے علاوہ اس گروہ کی برگزیدہ ہستیاں فریڈرک ویسمین، ریڈولف کارنیپ، آٹو نیورتھ، ہربرٹ فیگل، وکٹر کرافٹ، ہانس ہال، کارل منجر اور کرٹ گوڈل تھیں۔ گولڈوگ وٹگنسٹائن کبھی اس سرکل کا باقاعدہ ممبر نہیں بنا، لیکن اس کا رابطہ شلک اور ویسمین دونوں سے رہا اور جب وٹگنسٹائن کی کتاب ٹریکٹیٹس لکھی گئی تو اس کتاب کا منطقی اثباتیت پر گہرا اثر پڑا ⁂

اس سرکل کا خاتمہ ۱۹۳۸ء میں ہوتا ہے، شلک اپنے شاگرد کے ہاتھوں ۱۹۳۶ء میں قتل ہو گیا، کارنیپ، فیگل، منجر اور گوڈل امریکہ ہجرت کر گئے، نیورتھ ہالینڈ چلا گیا اور ویسمین انگلینڈ۔ جہاں بھی یہ لوگ گئے اُنہوں نے اپنی تحریک

کو چمکانے کی کوشش کی۔ اس غرض کے تحت کانگریسیں منعقد ہوئیں، رسالے شائع کیے گئے اور کتابیں لکھی گئیں۔ اس وقت انگلینڈ میں ویسمین اور امریکہ میں کارنیپ گوڈل اور فیگل با اثر اور مقتدر منطقی اثباتی ہیں ؂

منطقی اثباتیت کا مفہوم عام فہم الفاظ میں ادا کرنا آسان کام نہیں، لوگوں نے اسے زبان کا تجزیہ سمجھ رکھا ہے۔ اور ہر ایسے مفکّر کو جسے لسانیات سے شغف ہو منطقی اثباتی کہہ دیتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ صرف لسانی تجزیے سے کوئی منطقی اثباتی نہیں ہو سکتا، لسانی تجزیے کے ساتھ ساتھ وی آنا سرکل کے عقائد سے لگاؤ بھی ضروری ہے۔ بادی النظر میں وی آنا سرکل کے عقائد کا سرچشمہ ارنسٹ ماش کی اثباتیّت اور فریگ اور رسّل کی منطق ہے ہیوم کے فلسفے سے بھی ان لوگوں نے استفادہ کیا ہے، لیکن جو چیز وی آنا سرکل کی امتیازی ہے وہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے اثباتیّت کا ثبوت تجربی علوم میں نہیں ڈھونڈا جیسا کہ ان کے متقدّمین کا شیوہ تھا، بلکہ ریاضی منطق میں۔ یہ منطق ارسطو کی منطق سے اتنی ہی دور ہے جتنا موجودہ سائنس دو ہزار برس پہلے کی سائنسوں سے دور ہے ؂

اثباتیّت سے یہ مُراد ہے کہ مابعد الطبیعیات کو غیر معقول قرار دیا جائے اور صرف اثباتی علوم اور اثباتی حوادث کو تسلیم کیا جائے۔ وی آنا سرکل سے پہلے بھی بہتیرے فلسفیوں نے مابعد الطبیعیات کی مخالفت کی ہے۔ یونانی دور میں بھی ایسے مفکّر مل جاتے ہیں جو صرف اثباتی علوم کو معقول سمجھتے تھے اور فلسفے کی دُور از قیاس تشریحات سے متنفّر تھے۔ دورِ جدید میں

کانٹ نے مابعد الطبیعیات کی پرزور مخالفت کی۔ کامٹے نے کہا ہے کہ شروع شروع میں کائنات کو مذہب کے نظریوں سے سمجھا گیا، اس کے بعد مابعدالطبیعیات کی قیاس آرائیوں سے، لیکن فی زمانہ نہ تو مذہب کے نظریے کام دیتے ہیں اور نہ ہی فلسفیانہ قیاس آرائیاں۔ سائنس کی بنیاد واقعات پر ہے، یہ واقعات سے آغاز کرتی اور واقعات پر ختم ہوتی ہے، اس لیے کائنات کو سمجھنے کے لیے صرف ایک ہی طریقہ رہ گیا ہے اور وُہ ہے سائنسی، دوسرے الفاظ میں کامٹے کا منشاء یہ ہے کہ مذہب اور مابعد الطبیعیات کو ترک کر کے صرف اثباتی علوم کا سہارا لیا جائے۔

کامٹے کی طرح منطقی اثباتی بھی مذہبی اور مابعدالطبیعیاتی نظریوں کے مخالف ہیں، وہ بھی صرف اثباتی علوم کو قابلِ غور سمجھتے ہیں، لیکن ان کا طرزِ استدلال مختلف ہے۔ گذشتہ مفکر فلسفے کی مخالفت فلسفیانہ دلائل سے کرتے تھے اور یہ رد بھی ایک قسم کا فلسفہ بن جاتا تھا۔ آپ فلسفے کی تردید فلسفے سے نہیں کر سکتے کیونکہ تردیدِ فلسفہ بذاتِ خود فلسفہ ہے، لہٰذا آپ کی تردید کے باوجود فلسفہ قائم رہتا ہے۔ بعض لوگوں نے اس خامی کو محسوس کر کے مابعد الطبیعیات کا رد اثباتی علوم میں تلاش کیا، لیکن یہ طرزِ استدلال بھی ویسا ہی بودا ہے۔ جب آپ اثباتی علوم کو دلیل بنائیں گے تو وہ دلیل بھی فلسفیانہ رنگ اختیار کر لے گی، لہٰذا آپ کی پوزیشن پہلی ہی رہے گی یعنی آپ فلسفے کا رد فلسفے میں ڈھونڈ رہے ہوں گے۔

منطقی اثباتیوں نے مابعد الطبیعیات کو رد کرنے کے لیے نئی راہ تلاش

کی ہے، یہ راہ ایسی ہے۔ کہ اسے اختیار کرنے کے بعد آپ پر یہ اعتراض نہیں ہوتا۔ کہ آپ فلسفے کی تردید، فلسفے سے کر رہے ہیں۔ منطقی اثباتیوں کا نہاد فلسفیانہ دلائل پر مبنی نہیں، ان کا موقف اس نقص سے پاک ہے جو پہلے مفکّروں کے خیالات میں تھا۔

منطقی اثباتی کہتے ہیں۔ کہ مابعد الطّبیعیات کے مسائل مثلاً حقیقت کو بحیثیت مجموعی بیان کرنا یا کائنات کا مقصد دریافت کرنا یا کسی ماورائی ہستی کا پتا لگانا۔ نہ صرف خیالی اور بے بُنیاد ہیں، بلکہ عبث اور بے معنی بھی ہیں۔ اس نتیجے پر یہ لوگ اصولِ تصدیق سے پہنچتے ہیں جو منطقی اثباتیت کی جان ہے۔

اصولِ تصدیق کو تسلی بخش طریقے سے آج تک کسی نے بیان نہیں کیا، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ وہی جُملہ بامعنی ہو سکتا ہے جس کی تصدیق یا تردید واقعات سے کی جا سکتی ہے۔ اگر مثال کے طور پر یہ کہا جائے کہ اس کمرے میں بھوت ہے اور یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ بھُوت کی موجودگی یا عدم موجودگی کا ثبوت کسی واقعے سے دینا ممکن نہیں تو یہ جُملہ کہ اس کمرے میں بھُوت ہے اصطلاحی طور پر بے معنی یا مہمل ہو گا۔ منطقی اثباتیوں کا دعویٰ ہے کہ مابعد الطّبیعیاتی بیانات نہ واقعات سے جھُٹلائے جا سکتے ہیں اور نہ ہی واقعات سے سچے ثابت کیے جا سکتے ہیں اس لیے یہ عبث اور فضول ہیں۔ اگر کوئی فلسفی یہ دعویٰ کرتا ہے۔ کہ کائنات کوئی مقصد رکھتی ہے تو یہ دعویٰ نرا قیاس ہے، اس کا اثبات یا انکار واقعات سے نہیں ہو سکتا۔ سائنس میں واقعات سے اصول بنائے جاتے ہیں اور واقعات ہی

سے پرکھے جاسکتے ہیں۔ اگر سائنسدان کہتا ہے۔ کہ زمین ہر شے کو اپنی طرف کھینچتی ہے تو اس اصول کو پرکھنے کے لیے مشاہدات و تجربات کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سائنس میں قطعی طور پر فیصلہ ہو سکتا ہے۔ کہ کوئی قانون کس حد تک اور کن حالات میں صحیح ہے۔ بخلاف اس کے مابعد الطبیعیات میں کسی مسئلے کا حل نہیں ہوُا۔ جن سوالات کو پُرانے مفکروں نے اٹھایا، انہیں سوالات بھی نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ جو سوال بنیادی طور پر لا ینحل ہو، وہ سوال کہلانے کا مستحق نہیں اور جو جواب پیش کیے گئے ہیں، وہ محض قیاس آرائیاں ہیں، انہیں جواب نہیں کہنا چاہیئے، جواب وہی صحیح ہو گا جس کی تائید یا رد اثباتی طور پہ ممکن ہو ؎

منطقی اثباتی اس امر سے انکار نہیں کرتے کہ زبان کا کام صرف تائید یا تردید نہیں، زبان کئی فرائض ادا کرتی ہے اور مابعد الطبیعیات کی زبان بھی شاعری کی طرح فرد یا قوم کی زندگی میں ضروری مقصد سرانجام دے رہی ہے۔ ان کا دعویٰ صرف یہ ہے۔ کہ ادراکی زبان میں جو کلام یا تحریر ہو اس کی سچائی یا جھوٹ اثباتی طریقے سے ممکن نہیں، اسی لحاظ سے اسے بے معنی کہا جاتا ہے۔ فلسفی کی مثال شاعر سے دی جاسکتی ہے، شاعرانہ کلام تخیلات کی دنیا سے تعلق رکھتا ہے۔ اسے سائنسی اصولوں سے نہیں پرکھا جاسکتا، اسی لیے نہ اسے سچا کہہ سکتے ہیں نہ جھوٹا، اس لحاظ سے شاعرانہ کلام بھی معانی سے خالی ہے۔ یہاں یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ معانی کا لفظ اصطلاحی طور پر استعمال کیا گیا ہے اور اس کا مفہوم وہ نہیں جو روزمرّہ کی زبان میں ہے ؎

اثباتی جملوں کے علاوہ منطق اور ریاضی کے جملے بھی ہیں، ان جملوں کی تصدیق یا تردید واقعات سے نہیں کی جاتی، اس لیئے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مابعدالطبیعیاتی بیانات کی طرح یہ بھی لغو اور مہمل ہیں ؟ اس کا جواب دیتے ہوئے منطقی اثباتی رقمطراز ہیں کہ مابعدالطبیعیاتی اور منطقی بیانات کو ایک صف میں کھڑا نہیں کیا جا سکتا۔ مابعدالطبیعیاتی جملے تو یقیناً مہمل ہیں، اُن کی تصدیق ممکن نہیں، لیکن منطقی اور ریاضیاتی جملوں کی تصدیق ہو سکتی ہے اور یہ تصدیق ان مفروضات سے کی جاتی ہے جن کا ذکر ابتدا میں کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر اقلیدس کو لو اس کی ابتدا چند ایک تصوّرات و مفروضات سے ہوتی ہے، دوسرے مسائل ان ہی تصوّرات اور مفروضات سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ جو معانی تصوّرات و مفروضات میں مخفی ہوتے ہیں، ان ہی کی تشریح مسائل میں کی جاتی ہے۔ یہی حال منطق کا ہے، شروع میں مفروضات کا ذکر آتا ہے، بعد میں ان کی توضیح۔ قیاس کے تمام اصول ارسطو کے ڈکٹم (المقابل فی کُلّ شیءٍ ولا شیء) سے نکلتے ہیں ؏

اثباتیوں کا خیال ہے کہ کائنات کا علم حاصل کرنے کے لیے ہمیں سائنسی بیانات کی جانب رجوع کرنا چاہیے، ان بیانات کی توثیق یا تردید واقعات سے ہو جاتی ہے اور اگر کائنات کے متعلق علم حاصل نہ کرنا ہو، بلکہ دلالت کی بنا پر اصول وضع کرنے ہوں تو ہمیں منطق اور ریاضیات کا سہارا لینا پڑے گا۔ منطق و ریاضیات میں کسی نئی شئے کا انکشاف نہیں ہوتا، مشینیں یا کلیں نہیں بنائی جاتیں، بلکہ ان علوم میں

محض مخفی مطالب کو نمایاں کیا جاتا ہے۔ بعض ریاضی دانوں کا خیال ہے کہ علم ریاضی کی بنیاد تکرار پر ہے۔ ہندسہ دان بس اتنا کرتے ہیں کہ مفروضوں کے پوشیدہ مطالب واضح طور پر بیان کر دیں۔ اپنی طرف سے نہ وہ مطالب میں اضافہ کر سکتے ہیں نہ کمی، جو مسائل مفروضوں سے اخذ کیے جائیں، وہ صاف الفاظ میں مفروضوں کے مخفی مطالب دُہراتے ہیں اور بس ۔

اگر منطقی اثباتیوں کی رُو سے بامعنی بیانات یا تو اثباتی ہیں یا منطقی اور ریاضیاتی تو قدری بیانات کی کیا حقیقت ہے؟ جدید اخلاقیات میں یہ سوال مرکزی گنا گیا ہے۔ اس کا جواب سمجھنے کے لیے ذیل میں چند ایک منطقی اثباتیوں کے نظریے پیش کیے جاتے ہیں ۔

اے۔ جے۔ ایئر

ائیر لندن میں ۲۹ ر اکتوبر سنہ ۱۹۱۰ء کو پیدا ہوا۔ طالب علمی کے زمانے میں ہی اس نے منطقی اثباتیت پر ایک شہرۂ آفاق کتاب لکھی۔ جسے اگر اثباتیت کا مقدس صحیفہ کہیں تو بے جا نہ ہوگا۔ اس کتاب کا نام ہے "لسان، حقیقت اور منطق" LANUAGE, TRUTH AND LOGIC

ایئر کا اخلاقی نظریہ اس کتاب کے آخری باب میں موجود ہے ۔

ائیر کہتا ہے کہ صرف وہی جُملہ بامعنی ہو سکتا ہے جو یا تو تحلیلی ہو (جیسے نتائج ہوتے ہیں جنھیں قیاس میں مقدمات سے اخذ کیا جاتا ہے) یا ترکیبی (جہاں واقعات سے تصدیق یا تکذیب کی جاتی ہے جیسے نفسیات میں)۔

تحلیلی جملے، منطق اور ریاضیات کے جملے اور ترکیبی جملے اثباتی اور تجربی علوم سے تعلق رکھتے ہیں۔ اب قدری جملے نہ تو تحلیلی ہیں نہ ترکیبی، لہٰذا اُن کا شمار بامعنی جملوں میں نہیں ہو سکتا، اصطلاحی طور پر تمام قدری جملے خواہ ان کا تعلق اخلاق سے ہو یا مذہب سے لغو اور مُہمل کہلائیں گے ❖

متذکرہ بالا کتاب میں ایئر اثباتی موقف کو ثابت کرنے کے لیے ضروری سمجھتا ہے کہ ڈاکٹر مور کے وجدانی موقف کو رد کرے۔ ڈاکٹر مور کا کہنا ہے کہ قدری اور اثباتی جملے دونوں کے دونوں ترکیبی ہیں، فرق ان میں یہ ہے کہ ان کی تصدیق مختلف طریق سے کی جاتی ہے، چونکہ سائنسی بیانات کا تعلق حس سے ہے، ان کا ادراک حواس خمسہ سے ہوتا ہے، قدری بیانات غیر تحلیلی ہیں، ان کا علم بذریعہ وجدان ہوتا ہے۔ مور کہتا ہے کہ اندھے کو رنگ نہیں سمجھائے جا سکتے، اخلاقی اندھے کو بھی خیر و شر کا تصوّر نہیں دیا جا سکتا۔ اخلاقی تصوّرات کا ادراک بھی ویسے ہی فوری اور بلا واسطہ ہے جیسے رنگ کا یا آواز کا یا مٹھاس کا، فرق صرف اتنا ہے کہ رنگ، آواز اور مٹھاس کا ادراک حواس سے ہوتا ہے، قدری تصوّرات کا وجدان سے ❖

ایئر تسلیم کرتا ہے۔ کہ اخلاقی تصوّرات غیر تحلیلی اور بسیط ہیں، لیکن وُہ یہ نہیں مانتا کہ اثباتی اور قدری جملوں کی تصدیق کے طریقے مختلف ہیں۔ وُہ کہتا ہے کہ اصُولِ تصدیق ایک ہے، جو جملے اصُولِ تصدیق پر پورے نہیں اُترتے وہ جھوٹے ہیں، انہیں جملے نہیں، بلکہ تاثرات کہنا چاہیئے ❖

اوپر والی پوزیشن کو ثابت کرنے کے لیے ایئر لکھتا ہے کہ اخلاقیات میں چار مسائل پر بحث ہوتی ہے :-

۱- اخلاقی حدود کی تعریف -

۲- اخلاقی واقعات کی تشریح -

۳- پند و نصائح

۴- اخلاقی تصدیقات -

ایئر کے خیال میں اخلاقیات کا تعلق صرف نمبر ۱ سے ہے، نمبر ۲ کا تعلق نفسیات اور عمرانیات سے ہے، نمبر ۳ اور ۴ بامعنی بیانات نہیں، پس اخلاقیات کا یہ منصب نہیں کہ وہ اخلاقی احکام وضع کرے یا پند و نصائح کا دفتر کھول دے یا اخلاق کی تاریخ اور اس کے نشو و نما کا ذکر کرے اس کا کام تو صرف اتنا ہے کہ اخلاقی حدود یا تصورات کا مفہوم واضح کرے اور اس سلسلے میں یہ بیان کرے کہ آیا اخلاقی حدود کو تجربی حدود میں تحلیل کیا جا سکتا ہے یا نہیں ٭

آخر الذکر مسئلے پر بحث کرتا ہوا ایئر موضوعی تحلیل کو بھی رد کرتا ہے اور افادی کو بھی، اس کا دعویٰ ہے کہ 'لا خیر ہے' کو 'لا کی خواہش ہے' یا 'لا مسرت بخش ہے' میں تبدیل نہیں کر سکتے کیونکہ یہ کہنے سے کہ بعض دفعہ بُری اشیاء کی خواہش ہوتی ہے یا بعض مسرت بخش اشیاء اچھی نہیں ہوتیں، کوئی شخص تضاد میں مبتلا نہیں ہوتا ٭

ایئر کے خیال میں بامعنی جملے یا تو اثباتی ہیں یا تکراری، فرض کیا کہ

اخلاقی جُملے اثباتی ہیں، اس سے لازم آئے گا کہ خیر و شر کا تعین واقعات و حالات سے ہو، لیکن ایئر کہتا ہے کہ واقعات میں کوئی شے ایسی نہیں جو خیر و شر کی تصدیق کر سکے۔ اگر میں یہ کہوں کہ مریض کا بخار ۱۰۰ درجے نہیں بلکہ ۱۰۱ درجے ہے۔ تو اس کا فیصلہ تھرما میٹر سے ہو سکتا ہے، لیکن اگر ایک کہے کہ گوشت کھانا جائز ہے اور دوسرا کہے گوشت کھانا ناجائز ہے۔ تو میرے پاس کوئی ایسا تھرما میٹر نہیں جس سے جائز و ناجائز کا فیصلہ کیا جا سکے لہٰذا اخلاقی جُملے اثباتی جملے نہیں ہو سکتے۔ اب اگر دوسرا متبادل لیں اور اخلاقی جُملوں کو تکراری سمجھیں تو دو اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ تکراری جملے کوئی اطلاع نہیں دیتے اور دُوسرے یہ کہ اخلاقی تصوّرات جھوٹے تصوّرات ہیں، ان کی تحلیل ممکن نہیں۔

پس اگر اخلاقی جملے نہ اثباتی ہیں اور نہ تکراری۔ تو اُن کی حیثیت بے معنی بیانات سے زیادہ نہیں، معانی سے یہ جملے معرّا اور خالی ہیں۔ ایئر کہتا ہے کہ اگر کسی جملے میں اخلاقی حد کا اضافہ کیا جائے تو جملے کے معانی یا واقعاتی عنصر میں کوئی فرق نہیں پڑتا، مثال کے طور پر اگر یہ کہا جائے کہ چور نے چوری کی تو یہاں تک واقعاتی پہلو کا تعلق ہے اس جملے کا مطلب صرف یہ ہے کہ چوری کی واردات ہوئی لیکن جب چوری کے فعل کو بُرا کہا جاتا ہے تو یہ صرف تاثرات کا مظاہرہ ہے، چوری کے واقعاتی پہلو میں اس تاثر سے نہ اضافہ ہوتا ہے نہ کمی۔ ایئر سے پیشتر ہیوم نے بھی یہی خیال ظاہر کیا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر

الف قتل ہو جاتا ہے تو پولیس یا ڈاکٹر قتل کی رپورٹ تیار کر لیتے ہیں وہ بتاتے ہیں کہ کہاں کہاں زخم آئے، کتنے زخم پہنچے، کس گہرائی کے ہیں اور کس اوزار سے۔ رپورٹ میں وقوعہ کی اچھائی برائی کا ذکر نہیں ہوتا لیکن اگر کوئی شخص کہے کہ قاتل نے برا کیا تو وہ واقعات کا نہیں بلکہ اپنے تاثرات کا ذکر کرتا ہے، برائی یا اچھائی کی تصدیق ممکن نہیں۔ قتل کی تصدیق تو زخموں سے، سانس کے بند ہونے سے یا لہولہان ہونے سے ہو سکتی ہے لیکن ہیوم کہتا ہے کہ قتل کے قدری پہلو کا فیصلہ اثباتی طریقے سے نہیں ہو سکتا، قدری پہلو محض نفسیاتی کوائف کی ترجمانی ہے۔

ظاہر ہے کہ تاثرات غیر وقوفی اور غیر اطلاعی ہوتے ہیں، انہیں نہ صحیح کہا جا سکتا ہے نہ غلط۔ اس بنا پر ایئر کہتا ہے کہ اخلاقی بیانات میں اختلاف نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کی حیثیت محض تاثرات کی ہے، مثال کے طور پر دو اشخاص کو لو، ان میں سے ایک چینی کو پسند کرتا ہے اور دوسرا ناپسند۔ ظاہر ہے کہ ایک کی پسندیدگی دوسرے کی ناپسندیدگی کی ضد نہیں، ضد تو قضایا میں ہوتی ہے جن کا فریضہ علم مہیا کرنا یا اطلاع دینا ہوتا ہے۔ لیکن پسندیدگی اور ناپسندیدگی میں ایک اپنے تاثرات کا اظہار کرتا ہے دوسرا اپنے تاثرات کا، ان تاثرات میں علم یا اطلاع کا پہلو موجود نہیں۔ اسی طرح جب مسلمان گوشت پسند کرتا ہے اور جینی ناپسند تو ایک کی پسند دوسرے کی ناپسند کے متناقض نہیں جیسا کہ ذکر آ چکا ہے، تناقض اور ضد کا سوال صرف قضایا میں پیدا ہوتا ہے

تاثرات ہیں نہیں ۔

ایئر کہتا ہے۔ کہ بعض اوقات قدری جملے اثباتی روپ اختیار کیے ہوتے ہیں، مثلاً اخلاقی طور پر ان چیزوں کو سراہا جاتا ہے جو رواج اور کلچر کے مطابق ہوں یا جن سے کسی بالا ہستی کی خوشنودی مقصود ہو، لیکن ایئر کے خیال میں اس قسم کے جملے اخلاقیاتی جملے نہیں، ان کا تعلق عمرانیات اور نفسیات سے ہے، لہٰذا ان کا مطالعہ اخلاقیات کے دائرے سے باہر ہے۔ ان علوم میں ان اخلاقی جملوں کی حیثیت اثباتی ہوگی نہ کہ قدری، قدری جملوں کی حیثیت علیحدہ ہے، ان کا تعلق نہ عمرانیات سے ہے نہ نفسیات سے، وُہ تو محض تاثرات ہیں ۔

ایئر کے خیالات کو کارنپ اور سٹیونسن سے تقویت پہنچتی ہے ۔

کارنپ

منطقی اثباتیوں میں کارنپ کو ممتاز درجہ حاصل ہے، دیگر اثباتیوں کی طرح کارنپ ایک تو مابعد الطبیعیات کو ختم اور دُوسرے تمام اثباتی علوم کو مضبوط بنیادوں پر قائم کرنا چاہتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تمام اثباتی علوم کو طبیعیات کے نقشِ قدم پر چلنا چاہیے، طبیعیات میں منطقی اور ہندسی اصولوں کی وساطت سے امورِ واقعی سمجھے اور پرکھے جاتے ہیں اور جو تعمیمات بنتی ہیں، اُن کی تصدیق اور تکذیب بھی امورِ واقعی سے کی جاتی ہے۔ کارنپ کا کہنا ہے کہ ہر اثباتی علم میں مبہم اور غیر واضح تصوّرات کو ترک کرکے ایسے اصُول

منضبط کرنے چاہئیں جو ہندسی طور پر ادا ہو سکیں۔ کارنپ نے بتلایا ہے کہ کیسے نفسیات اور عمرانیات کی زبان کو حیاتیات کی زبان میں تحویل کیا جا سکتا ہے اور کس طرح حیاتیاتی زبان طبعی زبان میں تحویل ہو سکتی ہے۔ اس تحریک کا مقصد یہ ہے کہ ماورائی جملوں کو غیر مصدق قرار دے کر صرف ان ہی جملوں کو قابلِ تصدیق قرار دیا جائے جو مادی اشیاء اور مادی حوادث سے تعلق رکھتے ہیں، اس کے علاوہ وہ جملے بھی قابلِ تصدیق ہیں جو طبعی جملوں سے اخذ کیے جا سکتے ہیں ؂

اس اصول کو پیشِ نظر رکھ کر کارنپ تمام جملوں کی نظری حقیقت دریافت کرنا چاہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بناوٹ کے لحاظ سے قدری جملے قضایا کی طرح نظر آتے ہیں، لیکن معانی کے اعتبار سے ان کی حیثیت جداگانہ ہے۔ بادی النظر میں یہ دو جملے "آم سبز ہے" اور "سچائی نیکی ہے" ایک جیسے دکھائی دیتے ہیں، لیکن اگر غور سے ملاحظہ کیا جائے تو دونوں مختلف نظر آئیں گے، پہلا جملہ اثباتی اور اطلاعی ہے دوسرا تاثری ؂

کارنپ کا موقف سمجھنے کے لیے "قتل شر ہے" کے جملے کو لیجیے۔ یہ قدری جملہ ہے اور اس کی تحلیل چار جملوں میں ہو سکتی ہے :-

۱۔ قتل مت کرو۔

۲۔ میری خواہش ہے کہ کوئی قتل نہ کرے۔

۳۔ قتل سے معاشرے میں یگانگت پیدا نہیں ہو سکتی۔

۴۔ قتل بذاتِ خود شر ہے ؂

کارنپ کہتا ہے کہ جملہ نمبر۱ فرمان کی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا وقوف اور اطلاع سے خالی ہے، جملہ نمبر۲ خواہش ظاہر کرتا ہے، اس کا تعلق نفسیات سے ہے، جملہ نمبر۳ عمرانی ہے، صرف جملہ نمبر۴ اخلاقی ہے، لیکن یہ جملہ نمبر۱ کی طرح اطلاع نہیں دیتا۔ اس کا تعلق نہ مادی اشیاء سے ہے نہ مادی حوادث سے، نہ ہی اس سے طبعی جُملے اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ جہاں تک معانی کا تعلق ہے اخلاقی اور حکمیہ جملوں میں کوئی فرق نہیں، گرامر ضرور ان میں فرق کرتی ہے، لیکن یہ فرق ان کے معانی پہ اثر انداز نہیں ہوتا، دونوں جُملے غیر اطلاعی ہیں اور اس لحاظ سے بے معنی یا مہمل ۔

قدری جملوں کا فریضہ تاثرات کو ظاہر کرنا اور دوسروں میں ویسے تاثرات پیدا کرنا ہے، ان کی شکل وصورت بیانیہ جملوں جیسی ہے، لیکن حقیقت میں وہ کوئی چیز بیان نہیں کرتے لہٰذا ان کے بارے میں تصدیق یا تکذیب کا سوال پیدا نہیں ہوتا ۔

سی۔ایل۔سٹیونسن

سٹیونسن کہتا ہے کہ تاریخِ اخلاق میں خیر کے بارے میں بیشتر نظریے ملتے ہیں، لیکن ان میں سے صرف وہی نظریہ کامیاب سمجھا جائے گا جو مندرجہ ذیل امور کی شہادت دے:۔

۱۔ خیر کہلانے والے واقعات یا اشیاء کے متعلق اختلاف ہو سکتا ہے خیر کی حیثیت ذائقہ جیسی نہیں جس میں اختلاف کا سوال پیدا نہ ہو، اگر ایک

شخص شکر پسند کرتا ہے اور دوسرا ناپسند تو یہ دو شخص ایک دوسرے کے خلاف کچھ نہیں کہہ رہے، لیکن خیر کے متعلق جھگڑا ہوتا ہے اور بعض اوقات یہ اختلاف شدید صورت اختیار کر لیتا ہے ۔

۲۔ خیر میں مقناطیسی قوت ہے، جب کسی شے کو خیر کہہ دیا جائے تو لوگوں میں رغبت اور آمادگی پیدا ہوتی ہے کہ اس شے کو حاصل کیا جائے ۔

۳۔ خیر کو سائنسی طریقوں سے نہیں پرکھا جا سکتا ۔

اِس کسوٹی پر جب سٹیونسن پُرانے ذوقی نظریوں کو پرکھتا ہے تو اسے خامیاں نظر آتی ہیں۔ ان میں اختلافات کی گنجائش نہیں اور اس کے علاوہ خیر کو طبعی طریقے سے جانچا جاتا ہے، حالانکہ یہ دونوں چیزیں غلط ہیں۔ کوئی شخص اخلاقی اختلافات سے انکار نہیں کر سکتا ہر قوم کا ضابطۂ اخلاق دُوسری قوم سے قدرے مختلف ہوتا ہے لہٰذا جو فعل ایک قوم میں جائز ہے وہ دُوسری میں ناجائز ہو سکتا ہے۔ اگر اخلاقی جُملوں کو ذوق میں تحلیل کر دیا جائے تو اختلافات کو بیان نہیں کیا جا سکتا؛ ذوق میں اختلاف نہیں، اگر ایک آدمی گوشت پسند کرتا ہے اور دُوسرا ناپسند تو وُہ ایک دُوسرے کے خلاف کچھ نہیں کہہ رہے ۔

سٹیونسن کی رائے میں اخلاقی جملے بیانیہ جُملے نہیں ہوتے، ان میں اطلاعی پہلو تو ہوتا ہے لیکن اس پہلو کو چنداں اہمیت حاصل نہیں۔ ان کا اصل کام جذبات کو اُبھارنا اور اعمال کی ترغیب دلانا ہے، اگر آپ کسی شخص کو چوری سے باز رہنے کی تلقین کرتے ہیں تو آپ کا منشاء یہ نہیں کہ اس

شخص کو یہ بتائیں کہ مجھے چوری سے نفرت ہے یا دیگر افرادِ قوم اسے مذموم فعل تصور کرتے ہیں بلکہ آپ کا منشا یہ ہے کہ وہ شخص جسے آپ تلقین کر رہے ہیں چوری کو ناپسند کرے اور اس فعل سے باز رہے؛ اگر اس تلقین کے باوجود وہ چوری کرتا ہے تو آپ سمجھتے ہیں کہ آپ کا مشن ناکام رہا۔

سٹیونسن کی نگاہ میں قدری جُملے اطلاعی پہلو ضرور رکھتے ہیں لیکن یہ پہلو کچھ ایسا ضروری نہیں، اہم پہلو تو آمری ہے۔ جب مَیں کہتا ہُوں کہ 'لا خیر ہے' تو میں اطلاع دیتا ہوں کہ لا کو مَیں پسند کرتا ہُوں، اگر کوئی شخص کہے کہ گوشت خوری خیر ہے لیکن مَیں اسے پسند نہیں کرتا تو سٹیونسن کے خیال میں ایسا شخص متضاد کلمے کہتا ہے اور اس کا جملہ لغو اور مُہمل ہے۔ لیکن اطلاعی پہلو اہم پہلو نہیں 'لا خیر ہے' کا اصلی منشاء یہ ہے کہ سامعین یا قارئین کو ترغیب دلائی جائے کہ وہ لا کو پسند کریں اور قدری جُملوں کا یہ حصّہ غیر وقوفی اور غیر اطلاعی ہے۔ اگر ہم 'لا خیر ہے' کی تحلیل کرنی چاہیں تو یہ تحلیل ہوگی 'لا کو مَیں پسند کرتا ہُوں، آپ بھی اسے پسند کیجیئے'۔

ایئر کی طرح سٹیونسن بھی جُملوں کو دو حصّوں میں تقسیم کرتا ہے؛ ایک تو اثباتی ہیں جیسے نفسیات کے اور دُوسرے ہیجانی یا تاثری جن کا منشاء جذبات و انفعال کی تخلیق ہے، اخلاقی جُملے دوسری قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ سٹیونسن کے خیال میں اختلاف اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ مَیں سامعین یا قارئین کو دعوت دیتا ہُوں کہ جس چیز کو میں پسند کرتا ہُوں وُہ بھی پسند کریں

یا جو جذبات مجھ میں پیدا ہوئے ہیں وہ بھی اپنے میں پیدا کریں لیکن ممکن ہے وہ میری پسندیدہ شے کو پسند نہ کریں یا میرے ہم جنس جذبات کو پیدا کرنے سے انکار کر دیں۔ یہ اختلافات کئی وجہ سے پیدا ہو سکتے ہیں: ایک وجہ عقائد کی ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص شکر سے پرہیز کرتا ہے کیونکہ اس کا خیال ہے کہ میں ذیابطیس کا مریض ہوں، اگر اس عقیدے کی صحت دریافت کرنی ہو تو ڈاکٹر سے مشورہ کیا جا سکتا ہے، شاید ڈاکٹر پیشاب کا معائنہ کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچ سکے کہ یہ عقیدہ صحیح ہے یا غلط، ممکن ہے کچھ اور امتحانات بھی لینے پڑیں، ان تمام امتحانات کے بعد یا تو ڈاکٹر مریض کے خیال کی تائید کرے گا یا تکذیب۔ فرض کریں کہ تمام کے تمام امتحانات مریض کے خیالات کی مخالفت کرتے ہیں، ڈاکٹر ان امتحانات کی بناء پر مریض سے کہے گا کہ شکر سے پرہیز کی ضرورت نہیں کیونکہ تم ذیابطیس کی مریض نہیں ہو۔ اس طریقے سے مریض کی ناپسندیدگی دور ہو جائے گی، اس کا نفرت کا جذبہ محبت کے جذبے میں بدل جائے گا۔ اس مثال سے ظاہر ہوتا ہے کہ جذبات بدلنے میں دلائل کو دخل ہے لیکن ان دلائل کے متعلق قابل غور امر یہ ہے کہ ان کی بنیادیں اثباتی اور تجربی واقعات میں گڑھی ہوئی ہیں، ڈاکٹر پیشاب کا معائنہ کرتا ہے اور معائنہ کرتے وقت سائنسی طریقہ اختیار کرتا ہے۔

سٹیونسن کا خیال ہے کہ ہر اخلاقی تفرقے کی نوعیت ایسی نہیں اس لیے ہر تفرقہ دلائل سے نہیں نپٹایا جا سکتا۔ پس یہ سمجھ لینا کہ اخلاقی اختلافات

دلائل سے دور ہو سکتے ہیں ایک عبث اور بے کار سا خیال ہے، اس کی وجہ سٹیونسن یہ بتلاتا ہے کہ اکثر و بیشتر اخلاقی فیصلے عقل سے نہیں ہوتے اور نہ ہی ان پر عقلی بحث ممکن ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ خدا خیرِ محض ہے تو اس جملے کی تصدیق یا تکذیب واقعات سے نہیں ہو سکتی، اثباتی طور پر ایسے واقعات پیش نہیں کیے جا سکتے جن سے یہ ثابت ہو سکے یا جھٹلایا جا سکے کہ خدا نیک ہے۔ سٹیونسن کہتا ہے کہ اخلاقیات میں جن جملوں کو اہمیت حاصل ہے، وہ اسی نوعیت کے ہیں، انہیں واقعاتی رُو سے نہ سچا قرار دیا جا سکتا ہے نہ جھوٹا۔

زبان کا پہلا فرض تاثرات پر اثر ڈالنا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس میلان کو بدلنا جس کی بناء تاثرات پر ہو اور یہ قوت زبان میں موجود ہے۔ ہر زبان کے دو حصے ہوتے ہیں؛ ایک بیانیہ جس سے مناسب وقوفی نفسیاتی کوائف پیدا ہوتے ہیں اور دوسرا ہیجانی جس سے مناسب تاثرات و جذبات رُونما ہوتے ہیں۔ چونکہ علم الاخلاق کا فریضہ اخلاقی جھگڑوں کو دُور کرنا ہے لہٰذا ان جھگڑوں کو چھوڑ کر جن کا تعلق واقعات سے ہے، باقی تمام جھگڑوں کو مٹانے کے لیے ہیجانی اور غیر وقوفی زبان استعمال کرنی پڑے گی۔

سٹیونسن کا بیان ایئر سے قدرے مختلف ہے۔ ایئر کہتا ہے کہ حروفِ انبساط و تاسف کی طرح اخلاقیاتی حدود محض ہیجانی ہیں، ان کی حیثیت آہا، ہائے، شاباش یا زندہ باد الفاظ جیسی ہے۔ سٹیونسن انہیں محض

ہیجانی نہیں کہتا کیونکہ وُہ سمجھتا ہے کہ اخلاقی دلائل کا تعلق صرف تاثرات سے نہیں بلکہ واقعات سے بھی ہوتا ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اعتقادات کو صحیح طور پر سمجھنا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ اخلاقی حدُود ابہام سے خالی نہیں ہوتیں اور مخالفین ان کو ایک ہی معنوں میں استعمال نہیں کرتے، ابہام سے خطرناک صورت پیدا ہو جاتی ہے، کئی مسئلے ابہام کی بنا پر کھڑے ہو گئے ہیں۔ اگر ایک شخص کہے کہ یہ خیر ہے اور دوسرا اسے ہی کہے کہ یہ بد ہے تو ہیجانی لحاظ سے پہلا جملہ تحسین ظاہر کرتا ہے اور دوسرا مذمّت لیکن ہیجانی پہلو کے علاوہ یہاں پر اعتقادات کو بھی دخل ہے۔ ان جُملوں سے پتا چلتا ہے کہ دونوں کے ذہنی میلانات ایک دوسرے کے ضد ہیں اسی لیے ایک اہی چیز کو خیر کہتا ہے اور دُوسرا بد۔ سٹیونسن لکھتا ہے کہ اعتقادات کا پتا بہت بعد میں چلتا ہے، ابتدا میں صرف ہیجانی اختلاف کا اندازہ ہوتا ہے اور پھر اخلاقی جھگڑوں کے لیے اعتقادات کا علم ایسا ضروری بھی نہیں، ہیجانی اختلاف کافی ہے ؀

ایئر خیال کرتا ہے کہ اخلاقیاتی حدود یگانہ ہیں، اُن کی یگانگت کی وجہ ان کی ہیجانی نیچر ہے اور غیر فطری وجود۔ سٹیونسن انہیں یگانہ یا یکتا نہیں کہتا، اس کے خیال میں اخلاقی حدود ہیجانی تو ضرور ہیں، لیکن اُنہیں ڈاکٹر مور کی طرح غیر فطری بنا کر یگانہ سمجھ لینے کی مطلقاً ضرورت نہیں ؀

تنقید

کئی لحاظ سے اثباتی اخلاق پر نکتہ چینی کی گئی ہے، خود منطقی اثباتیت کو غلط اور لغو فلسفیانہ تحریک بتایا گیا ہے لہٰذا جس اخلاقیات کی بنیادیں غلط فلسفہ پر ہوں، اُس کے پنپنے کی کیا امید ہو سکتی ہے منطقی اثباتیت کی تردید میں طرح طرح کے دلائل پیش کیے جاتے ہیں، ان دلائل کی صحت یا کمزوری سے ہمیں کوئی تعلق نہیں، ان پر اگر بحث کرنے بیٹھ جائیں تو دائرہ اخلاقیات کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ یہاں ہم صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ دُنیا میں آج تک کوئی فلسفہ ایسا نہیں بنا جو غلطیوں اور نقائص سے پاک ہو، منطقی اثباتیت اس سے مستثنیٰ نہیں لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے۔ کہ گذشتہ چالیس سال سے اس تحریک نے دُنیائے فلسفہ میں تہلکہ مچا رکھا ہے، دنیا کا شاید ہی کوئی کونا ہو جہاں اس کے دوست اور دشمن موجود نہ ہوں۔ اور شاید ہی کوئی فلسفیانہ کانگرس ہو جہاں کسی نہ کسی شکل میں اس کا ذکرِ خیر نہ آتا ہو۔ ظاہر ہے کہ جو تحریک اس قدر تہلکہ خیز ہو، اس میں توانائی ضرور ہو گی لیکن چونکہ فلسفے کا کوئی مذہب حرفِ آخر کا حکم نہیں رکھتا، منطقی اثباتیت میں کمزوریاں بھی ہوں گی ؂

مخالفین کہتے ہیں کہ اثباتیت کی بنا پر جملوں کی تقسیم بیانیہ اور ہیجانی ہے اور بیانیہ جملوں کا اطلاق اثباتی اور منطقی بیانات تک ہے لیکن موقف کا جواز کوئی نہیں ملتا۔ جملے کئی قسم کے ہیں، بیانیہ اور ہیجانی صرف

دو قسمیں ہی نہیں؛ ان کے علاوہ بھی کئی قسمیں ہیں جن کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔
یہ اعتراض قوی نظر نہیں آتا، اثباتیت صرف و نحو نہیں ہے جب جملوں کی تقسیم
بیانیہ اور ہیجانی میں کی جاتی ہے تو یہ تقسیم معانی کے اعتبار سے ہے نہ
کہ گرامر کی رُو سے۔ دُوسرے یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ جملوں کی تقسیم اثباتیہ
کے لیئے ایسی ضروری بھی نہیں، اس تقسیم سے جس حقیقت کی طرف وُہ ہمیں
توجہ دلانا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اخلاقی اور دیگر قدری جُملے معانی سے خالی
ہیں اور ان کا شمار بیانیہ جُملوں میں نہیں ہو سکتا نہ ان کی تصدیق ہو
سکتی ہے نہ تکذیب۔ قدری جملوں کو بے معنی کہنے سے اثباتیوں کا منشاء
یہ نہیں کہ ان کے متعلّق کوئی یہ کہے کہ وہ کسی کام کے جملے نہیں کسی اثباتی
کو اُن کے کار آمد اور مفید ہونے سے انکار نہیں، وہ صرف یہ کہتے ہیں
کہ جس طرح اثباتی اور منطقی جُملوں کی تصدیق ہوتی ہے، اس طرح اخلاقی
جملوں کی تصدیق نہیں ہو سکتی ﴿

اصولِ تصدیق پر کئی پہلوؤں سے اعتراضات کیے جاتے ہیں۔ ایک
اعتراض تو یہ ہے کہ خود اصولِ تصدیق کی تصدیق نہیں ہو سکتی، تصدیق کا طریقہ
یہ ہے کہ جُملے کو حقیقی یا ممکن واقعات سے پرکھا جائے۔ معترضین کہتے
ہیں کہ اثباتی کون سے ممکن یا حقیقی واقعات پیش کر سکتے ہیں جس کی بنا پر
یہ کہا جائے کہ اصولِ تصدیق کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ یہ اعتراض بھی بودا
اعتراض ہے، وزن تولنے والی مشین دوسروں کا وزن کرتی ہے، اپنا
وزن نہیں کرتی۔ اصولِ تصدیق کا منشاء یہ ہے کہ صحیح اور غلط بیانات

کی تفریق کے لیئے قاعدہ بنائے، یہ قاعدہ اس طریقے سے تصدیق نہیں ہو سکتا جس طریقے سے بیانات کی تصدیق کی جاتی ہے۔ زبان کو کئی مدارج میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، اگر بیانات پہلے درجے سے تعلق رکھتے ہیں تو جو بیان ان بیانات کے متعلق ہوگا وہ زبان کے دوسرے درجے سے تعلق رکھے گا لہٰذا زبان کے دوسرے درجے کی تصدیق زبان کے پہلے درجے کی تصدیق سے مختلف ہو گی۔ اصولِ تصدیق کا تعلق دوسرے درجے کی زبان سے ہے لہٰذا یہ خواہش رکھنی کہ اس کی تصدیق کا طریقہ پہلے درجے کی زبان جیسا ہو فضول اور احمقانہ خیال ہے۔ اثباتیوں کا کہنا ہے کہ اصولِ تصدیق کی حیثیت تعریف جیسی ہے، اگرچہ یہ تعریف بے ضابطہ نہیں، اس تعریف کی وساطت سے کھوٹے اور کھرے بیانات میں تمیز کی جا سکتی ہے لہٰذا اخلاقی جملے جن کی واقعاتی تصدیق ممکن نہیں، اثباتی جملوں سے الگ ہیں کیونکہ موخر الذکر کی واقعاتی تصدیق ہو سکتی ہے ؏

پس اصولِ تصدیق کو نہ تو اثباتی جملہ کہہ سکتے ہیں نہ ہیجانی جملہ، اسے کسوٹی سمجھنا چاہیے جو جملوں کی صحت کا اندازہ واقعات سے کرتی ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ واقعات کیا ہیں، ان کی حقیقت کیسی ہے اور یہ حقیقت کیسے معلوم ہو سکتی ہے؟ اس پر اثباتی متفق نہیں۔ اختلاف سے مخالفین یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ تصدیق کا اصول کمزور ہے۔ میرے نزدیک یہ اعتراض وزنی نہیں، اختلافِ رائے ہر فلسفے میں موجود ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ آیا اثباتیوں نے واقعات کی تشریح کی ہے یا نہیں۔

اور آیا کسی اثباتی کا نظریہ قابلِ قبول ہے یا نہیں ؟

اخلاقی طالب العلم براہ راست نہ تو اثباتی فلسفے سے تعلق رکھتا ہے نہ اصولِ تصدیق سے ، اسے فلسفیانہ جھگڑوں میں پڑنے کی ضرورت نہیں ، اسے ضرورت اس امر کی ہے ۔ کہ وہ اثباتی نظریۂ اخلاق کو بغور دیکھے اور معلوم کرے کہ وہ تسلی بخش ہے یا نہیں ۔ مثال کے طور پر سٹیونسن کے نظریئے کو لیجیے ! کوئی شخص انکار نہیں کرے گا کہ بہتیرے اخلاقی جملے ہیجانی صورت لیے ہوتے ہیں ، ان کا مقصد یا تو ذہنی میلانات کا انکشاف یا اُن کا تغیر ہوتا ہے ۔ لیکن سوال یہ ہے ۔ کہ کیا سٹیونسن کا نظریہ ایسے مستقل قوانین وضع کر سکتا ہے جو زمان و مکان کی قید سے آزاد ہوں اور ہر دور میں معیار کا کام دے سکیں ۔ جہاں تک نظریۂ زیرِ بحث کا تعلّق ہے ، ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اخلاقیاتی جملے بیانیہ پہلو بھی رکھتے ہیں اور ہیجانی بھی ، بیانیہ پہلو کی تصدیق ہو سکتی ہے لیکن ہیجانی پہلو کی نہیں ہو سکتی ۔ لیکن اس تجزیے سے ہمارے سوال کا جواب نہیں ملتا ، سوال صرف اتنا ہے کہ آیا اثباتی نظریہ مستقل اقدار کا حامی ہے یا نہیں ۔ مخالفین کا کہنا ہے کہ بیانیہ پہلو بھی اثباتی ہے اور ہیجانی پہلو بھی ، اوّل الذکر کا تعلّق طبیعیات سے ہے اور مؤخر الذکر کا نفسیات سے لہٰذا بیانیہ پہلو غیر اخلاقی ہے اور ہیجانی غیر معروضی ، سٹیونسن کے نظریے سے معیاری اخلاق کی توقّع رکھنا عبث ہے ۔

اگر اثباتیت کی بُنیادوں پر معیاری اخلاق تعمیر نہیں ہو سکتا تو ہمیں

کہنا پڑے گا کہ اخلاقی اعتبار سے کوئی عقیدہ یا قانون دوسرے سے بڑھیا یا گھٹیا نہیں۔ یہ پوزیشن درست نظر نہیں آتی، کیا ہمیں اِس امر کا پتا نہیں کہ محبت قتل سے بہتر ہے یا کسی کو اذیت برائے اذیت دینا ایک قبیح فعل ہے اور اگر ان چیزوں کے متعلق ہمیں بصیرت نہیں تو شائستہ زندگی کی تعمیر کیسے ہو سکتی ہے؟ بصیرت سے مُراد ہے کہ اخلاقی اصُولوں کی حقانیت کا علم استدلال یا تجربے سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ براہِ راست کسی داخلی شعبے سے ہوتا ہے۔ جسے وجدان کہا جا سکتا ہے۔ لوگوں کا خیال ہے کہ مستقل اقدار اور معیاری اخلاق کا علم تجربی نہیں وجدانی ہے گویا کہ انسانیت کے خمیر میں اقدار اور معیار کا علم موجود ہے، بیرونی عوامل محرکات کا کام دیتے ہیں اَور بس ۔

اثباتی اس کے جواب میں کہتے ہیں۔ کہ اُنہیں اِس قسم کا وجدان کبھی نہیں ہوُا اور خود وُہ لوگ جو وجدان کا دعویٰ کرتے ہیں، آپس میں اتفاق نہیں رکھتے۔ مثال کے طور پر سِج وِک کو لیجیے، وُہ کہتا ہے کہ وجدانی طور پر وُہ جانتا ہے کہ مسرّت کے علاوہ کوئی اور قدر ذاتی قدر نہیں۔ اس کے خلاف ڈاکٹر مور کہتا ہے کہ وجدانی طور پر اسے علم ہے کہ مسرت کو ذاتی قدر نہیں کہا جا سکتا۔ اس کے علاوہ وجدانی علم عموماً غیر واضح اور مبہم الفاظ کا جامہ پہنے ہوئے ہوتا ہے۔ اور اس کی حمایت میں ماہرینِ فن کی کافی تعداد نہیں ہوتی لہٰذا وجدانی طریقہ فلسفیانہ معیار پہ پورا نہیں اُترتا ۔

بیسویں صدی میں مستقل اقدار کے ماننے والوں کی تعداد بہت کم رہ گئی ہے، وجودیت منفعل اقدار کو تسلیم نہیں کرتی ۔ اثباتی اس کے دشمن ہیں اور مارکسٹ بھی، مارکسٹ فلسفے کا ذکر اگلے باب میں آئے گا ۔

بیسواں باب

اخلاق اور جدلیاتی مادیّت

جدلیاتی مادیت کا نظریہ کارل مارکس کے نام سے وابستہ ہے جو جرمن رائن لینڈ میں ۱۸۱۸ء میں پیدا ہوا، اس کے والدین پہلے یہودی تھے، بعد میں عیسائی ہو گئے۔ کارل مارکس نے بان اور برلن کی یونیورسٹیوں میں قانون، تاریخ اور فلسفے کی تعلیم حاصل کی؛ اس زمانے میں ہیگل کا فلسفہ بامِ عروج پر تھا۔ مارکس نے اس سے گہرا استفادہ کیا۔ اس کا ڈاکٹریٹ کا موضوع دیمقراتیس اور اپیقورس کی مادیت تھی، بعد ازاں پیرس میں اس نے اجتماعیت کا مطالعہ کیا، وہیں پر اینجل سے دوستی ہوئی جو تاحیات قائم رہی۔ اپنے عقائد کی بنا پر کارل مارکس کئی جگہ سے نکالا گیا، بالآخر اسے انگلستان میں پناہ ملی، وہاں برٹش میوزیم میں رات دن کام کرنے کے بعد اس نے سرمایہ پرست سوسائٹی کے خلاف بہت مواد اکٹھا کیا۔ چونکہ اس کی آمدنی نہایت قلیل تھی، اس نے ایک گھٹیا درجے کا مکان کرایہ پر لے رکھا

تھا، خوراک اور پوشاک بھی ناکافی اور گندی تھی اور آخری عمر میں بیماریوں نے گھیر لیا، اکثر بچے مر گئے لیکن اس کے باوجود وہ اپنے اصُولوں پر اڑا رہا ۔

کارل مارکس کی بہترین کتاب کیپیٹل ہے، اس کتاب میں کارل مارکس نے سرمایہ داری کا تواریخی اور مدنی جائزہ لیا ہے، اس کتاب کی پہلی جلد اس کی زندگی میں نکل آئی، باقی کی دو جِلدیں اس کی موت کے بعد طبع ہُوئیں ۔

کارل مارکس کی تعلیمات کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، ایک حصّہ منفی اور انقلابی ہے، اور دوسرا مثبت اور تعمیری۔ انقلابی حصّے میں مادیت، جدلیات اور اضافیت ہیں، تعمیری حصّے میں عوام کا تصوّر، غیر جماعت سوسائٹی کی تشکیل اور فرد اور ریاست جیسے مضامین کا ذکر ۔

اِنقلابی حِصّہ

۱ - مادیت

انقلاب اور مادیت کا چولی دامن کا ساتھ ہے؛ اٹھارویں صدی میں عقلیت اور مادیّت کے امتزاج سے فرانسیسی انقلاب پیدا ہؤا اور موجودہ وقت میں مادیت اور جدلیات کے امتزاج سے روسی انقلاب برپا ہوا۔ انقلابی مادیّت نے عیسائیت کو ختم کر دیا اور مابعد الطبیعیاتی

تصوریت کے پرخچے اُڑا دیے اور اس کے ساتھ رُوحانی اقدار اور ماورائیت کا خاتمہ ہوگیا۔ باقی مذاہب کی طرح عیسائیت تسلیم کرتی ہے کہ مادی کائنات سے ماورئی ایک اور حقیقت ہے مستقل اور کامل؛ اسی طرح اس کا ایمان رُوحانی اقدار میں ہے اور یہ اقدار مادی اقدار سے بہت ارفع واعلیٰ ہیں۔ مابعدالطبیعیاتی تصوریت ان ہر دو امُور کو تسلیم کرتی ہے، ماورائی حقیقت اور رُوحانی اقدار اس فلسفے کے رُکنِ اعظم ہیں۔ مارکسسٹ کہتے ہیں کہ مذہبی اور تصوریتی عقائد سے سیاست پر نہایت خطرناک اثر پڑا، سوسائٹی کے با اثر طبقے نے روحانی بہبودی پر زور دیا۔ خواہ اس طبقے کا رابطہ عیسائیت سے تھا یا فلسفہ دان اصحاب سے، روحانی بہبودی پر زور دیتے ہوئے انہوں نے دُنیوی بہبودی کو بُھلا دیا، اس تعلیم سے غریب لوگوں کی حالت بد سے بدتر ہوگئی۔ مادی بہبودی کی ضرورت جتنی غریب اشخاص کو ہے اتنی امیر لوگوں کو نہیں۔ اور اگر مذہب یہ سکھاتا ہے کہ رُوحانی حالت کو بلند کیا جائے اور دُنیوی حالت کو بہتر بنانے کی کوشش نہ کی جائے تو اس تعلیم سے غریب طبقہ مارا جائے گا اور امیر طبقہ فائدے میں رہے گا۔ پس مارکسزم کا کہنا ہے کہ آخری حقیقت رُوحانی نہیں بلکہ مادی اور خصوصاً معاشی ہے۔ اینجلز کہتا ہے کہ ہر قوم اپنی تاریخ کی معمار ہے اس کی تاریخ موجودہ حالات پر بنتی ہے اور ان حالات میں معاشی تعلقات ممتاز حیثیت رکھتے ہیں، سیاسی، مذہبی، جغرافیائی، تمدنی اور اخلاقی تعلقات ثانوی درجے پر آتے ہیں۔ اینجلز کے خیال میں غیر معاشی حالات کے گرد معاشیات کا سُرخ حلقہ ہے،

اور اس کے ذریعے سے غیر معاشی ماحول کی اہمیت سمجھ میں آتی ہے ٭

فی زمانہ کئی لوگ جدلیاتی مادیت کے مخالف نظر آئیں گے لیکن مارکسٹ کا دعویٰ ہے۔ کہ یہ مخالفت نظریے تک محدود ہے۔ جہاں تک مادی ترقی کا سوال ہے ہر قوم نے کم و بیش مادیت کا موقف اختیار کر رکھا ہے، ہر ترقی پسند حکومت نے عوام کے فلاح و بہبود کی خاطر پنج سالہ مدنی منصوبے بنائے ہیں، جب ایک پنج سالہ منصوبہ ختم ہو جاتا ہے تو دوسرا وضع کر لیا جاتا ہے لیکن مادیت کا اثر صرف سیاست نے قبول نہیں کیا۔ بلکہ مذہب پر بھی پڑا ہے۔ مختلف مذاہب کے سرکردہ پیشرو اور امام جو آج سے سَو سال پہلے صرف رُوح اور دوسری دُنیا کا ذکر کرتے تھے، اب اُنھوں نے اپنا نظریہ بدل لیا ہے اور کہتے ہیں۔ کہ رُوح کی بہتری کے لیے ضروری ہے کہ جسم کی بہتری کی طرف بھی دھیان دیا جائے۔ یونیورسٹیوں میں فلسفے کا رواج کم ہو گیا اور طلباء کی اکثریت معاشیات کا مطالعہ کرتی ہے، اس کی وجہ بھی مادیت کا عروج اور رُوحانی اقدار کا فقدان ہے ٭

۲ - جدلیات

مارکس کا فلسفہ صرف مادی نہیں بلکہ جدلیاتی بھی ہے اور یہ عنصر وُہ ہیگل کے جدلیاتی تصوریت سے لیتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق کائنات کی ترقی متضاد خیالات کے باہمی تصادم پر منحصر ہے، مثبت کے مقابلے میں نفی ملتی ہے، دعوے کی تردید تضاد میں ملتی ہے۔ اس تصادم میں نہ تو دعویٰ

قائم رہتا ہے اور نہ تضاد بلکہ ایک تیسری شے پیدا ہوتی ہے جو دونوں کے حقائق پہلوؤں کو لیے ہوئے ہوتی ہے اور ان کے تکذیبی عناصر کو نکال پھینکتی ہے۔ اسے ترکیب کہا جاتا ہے، یہ ترکیب کسی اور تضاد کے لیے دعوے کا کام دیتی ہے اور اس تصادم سے ایک نئی ترکیب ظہور میں آتی ہے۔ اِس طرح دُنیائے فکر میں ارتقاء پیدا ہوتا ہے اور بالآخر ارتقاء کا سلسلہ حقیقت مطلق تک پہنچتا ہے جہاں صرف حقانیت ہی حقانیت ہے اور جہاں تضاد کی گنجائش نہیں ؂

کارل مارکس جدلیات کے نظریئے کو تسلیم کرتا ہے لیکن جہاں ہیگل تصورات کی کشاکش کو ارتقار کی جان سمجھتا ہے، وہاں مارکس مادی ضرورتوں اور جماعتی تصادم کو جدلیاتی ترقی کے لیے ضروری قرار دیتا ہے۔ اس کے علاوہ کارل مارکس تصوریت کو چھوڑ کر مادیت کو اختیار کرتا ہے! ہیگل کے جدلیاتی ارتقار کی آخری کڑی رُوحِ مطلق تھی۔ اور اس ارتقار کے پیچھے بھی تصوری طاقت تھی۔ کارل مارکس نہ تصوری طاقت کو مانتا ہے نہ رُوحِ مطلق کو، اس کا ارتقار غیر جماعتی معاشرے تک لے جاتا ہے۔ اور اس کے ارتقاء کے پیچھے معاشی طاقت ہے نہ کہ رُوحانی طاقت ؂

اس جدلیاتی نظریے کی بدولت عمرانی مفکروں کو پتا چل گیا ہے۔ کہ جماعتی مسائل کو سکونی اور جامد سمجھنا سراسر غلطی ہے؛ جیسے جاندار چیزوں میں نشو و نما ہوتا ہے اور ان کی ہیئت بدلتی رہتی ہے، ویسے ہی جماعتی مسائل میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے: غلامی کا جو حل ارسطو نے سوچا تھا،

وہ بیسویں صدی میں کام نہیں دے سکتا۔ جماعتی مسائل بے جان اشیاء کی مانند نہیں، بے جان اشیاء کی نوعیت ایک ہی نہج پر رہتی ہے لیکن سوشل مسائل کی ہیئت بدلتی رہتی ہے، اگر انہیں سمجھنا ہو تو تاریخ کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اٹھارویں صدی تک مذہب کا کام تھا کہ حقیقت کو بیان کرے، اس کے بعد فلسفے نے یہ فریضہ اپنے ذمے لے لیا اور اب اثباتی علوم حقیقت کی نقاب کشائی کر رہے ہیں ÷

جدلیاتی تحریک کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ لوگوں کے دلوں سے مستقل و مطلق اقدار کا تصوّر جاتا رہا ہے۔ اگر اقدار کا پتا تاریخ سے چلتا ہے تو یاد رکھنا چاہیے کہ تاریخ کے اصول اپنے ہیں، ان کی تابعداری انسانوں پر واجب ہے۔ ہیگل کہتا ہے کہ انسانی آزادی کا تقاضا ہے کہ وہ تواریخی اصولوں کی عالمگیری تسلیم کرے، مارکسزم تواریخی جبر کو مانتا ہے، وہ کہتا ہے کہ تواریخ اپنے تمام مدارج لامحالہ طے کرے گی، اس کے اصول اٹل ہیں، انسانوں کا فرض ہے کہ وہ اُن کے سامنے سرِ تسلیم خم کریں غلامی کے بعد جاگیرداری لازمی امر ہے اور جاگیرداری کے بعد سرمایہ داری، سرمایہ داری کے متضاد عناصر اجتماعیت کو پیدا کرتے ہیں، یہ سلسلہ غیر جماعتی معاشرے پر ختم ہوتا ہے، دُنیا کی کوئی طاقت اس ارتقاء کو روک نہیں سکتی۔ مارکسسٹ جب کمیونسٹ پارٹی کو تنظیم دیتے ہیں اور میدانِ جنگ میں لاتے ہیں تو سمجھتے ہیں کہ یہ سارا فعل تواریخی اصولوں اور اُن کے جبر کا آئینہ دار ہے؛ انسانی افعال اور ارادے تواریخی جبر کے

آلۂ کار ہیں ۞

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ تواریخی جبر سے انسانی ارادے کی آزادی ختم ہو جاتی ہے اور کسی نئی سکیم کے معرضِ ظہور میں آنے کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ منطقی اعتبار سے یہ اعتراض درست ہے لیکن نفسیاتی اعتبار سے نہایت ہی بودا۔ تاریخ بتلاتی ہے کہ گذشتہ اقوام کو جب کبھی یہ علم ہوا کہ فتح ہماری ہے تو انہوں نے سر دھڑ کی بازی لگا دی۔ ابتداء میں مسلمان بھی یہی جذبہ لے کر نکلے اور سلطنتوں کے تختے اُلٹ دیے۔ نفسیاتی طور پر معاندین کے لیے کوئی خیال اتنا حوصلہ شکن نہیں ہوتا جتنا یہ کہ ان کی قسمت میں فتح نہیں لکھی گئی ۞

تواریخی جبر کا مسئلہ مارکسزم کی تقویت کا باعث بن گیا ہے۔ کمیونسٹ کا ایمان ہے کہ تواریخی مدارج ضرور طے ہوں گے اور سوسائٹی سرمایہ داری کو ختم کر کے بالآخر غیر جماعتی حیثیت اختیار کر لے گی۔ لہٰذا ہر فرد اور جماعت پر فرض عائد ہوتا ہے۔ کہ وہ تواریخی ارتقار کی حمایت کرے اور مخالفت سے باز رہے۔ چونکہ تواریخی قوانین کا تقاضا ہے۔ کہ عوام کی فتح ہو اس لیے اخلاقی طور پر ہم سب کا فرض ہے کہ اس فتح کو ہر ممکن طریقے سے حاصل کریں۔ فرانسیسی انقلاب پسندوں نے بہبودیٔ عوام کو اپنے لیے اعلےٰ ترین اصول بنا لیا، روسی انقلاب پسندوں نے انقلاب کی کامیابی کو زندگی کا مطمحِ نظر بنا لیا، ان کے نزدیک انقلاب تواریخی ارتقاء کی آخری کڑی ہے، اس سے جماعتی بندھن دُور ہو جائیں گے، حاکم اور

محکوم کی تمیز مٹ جائے گی، نہ کوئی امیر رہے گا نہ فقیر، تمام لوگ مساوی ہوں گے ❊

اخلاقی طور پر وہ فعل جائز اور مستحسن ہوگا جو تواریخی ارتقاء کے مناسب ہوگا اور وہ ناجائز جو ارتقاء کے مخالف ہوگا۔ مارکسٹ صرف منتہا کو دیکھتے ہیں، ذرائع کی اخلاقی حیثیت سے انہیں کوئی کام نہیں؛ اگر مقصد صحیح ہے تو ہر ذریعہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔ ذرائع کی صحت مقاصد کی صحت پر منحصر ہے؛ انقلاب اِس لیے صحیح ہے کہ وُہ غیر جماعتی معاشرے تک لے جاتا ہے اور غیر جماعتی معاشرہ ذاتی خیر ہے ❊

۳ - اضافیت

ایک وقت تھا کہ طبعی قوانین کو اٹل اور غیر مبرم سمجھا جاتا تھا۔ یہی حال عمرانی اصُولوں کا تھا، لوگ ان کو عالم گیر مانتے تھے اور زمان و مکان کی قیوُد سے بالاتر۔ مارکسزم اس عقیدے کی پُرزور مخالفت کرتا ہے، وُہ کہتا ہے کہ تمام عمرانی اصُولوں کا منبع تواریخ ہے، یہیں سے یہ پیدا ہوتے ہیں اور اسی سے یہ پرکھے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جو اصُول ایک دَور کے لیے صحیح ہوتے ہیں دُوسرے کے لیے صحیح نہیں ہو سکتے؛ مثال کے طور پر جمہوریت کو لیجیے، اس کی اہمیت حالات پر موقوف ہے، حالات سے آنکھیں بند کر لیں تو جمہوریت سمجھ میں نہیں آئے گی، اگر جمہوریت کی حقیقت سمجھنی ہو تو تواریخی ارتقار اور مدارج کو سامنے رکھنا پڑے گا۔ ایک

ہی قانون مختلف اوقات اور مختلف حالات میں مختلف نتائج پیدا کرتا ہے؛
کسی مدنی اصول کو عالم گیر تصور نہیں کیا جا سکتا، زمان و مکان کی قید ہر
اصول کو اضافی بنا دیتی ہے۔

یہی حال اخلاقی اقدار کا ہے عدل اور آزادی کو حالات سے الگ
رکھ کر اگر سوچا جائے۔ تو ان کی حیثیت محض تجریدی اور صوری رہ جاتی ہے۔
مارکسزم کے رُو سے عدل یا آزادی کا مفہوم اس معاشرے سے پیدا ہوگا
جہاں ان پر عمل کیا گیا ہو۔ آزادی کے متعلق سوال ہونا چاہیئے، آزادی
کس کے لیے اور کن اوامر و نواہی سے؟ عدل کے متعلق سوال ہونا چاہیئے،
عدل کس کے لیے اور کس کے کندھے پر؟ ہر مسئلہ تواریخی حوالے سے
سمجھا جا سکتا ہے، جب تواریخی حالات بدلتے ہیں تو مسئلے کی نوعیت
میں فرق آجاتا ہے، حقیقت جامد یا سکونی نہیں، ہر چیز کا انحصار حالات
پر ہے اس لیے ہر شے اضافی ہے۔

نظریۂ اضافیت مستقل اقدار کو ختم کر دیتا ہے، خاص طور پر ان اقدار
کو جن پر سرمایہ دار جماعتیں ناز کرتی ہیں۔ مارکسزم کا کہنا ہے کہ قوانینِ
اخلاق ان اوامر و نواہی کے مجموعے کا نام ہے جن سے متموّل افراد اپنے
اقتدار و دولت کو برقرار رکھتے ہیں۔ چونکہ آج تک غلامی، جاگیرداری
اور سرمایہ داری کا دور دورہ رہا ہے لہٰذا جو قوانین اب تک بنے ہیں،
وہ مالکوں، جاگیرداروں اور سرمایہ داروں کی طرف داری اور عوام سے
دشمنی کرتے ہیں؛ سرمایہ داری قانون کا منشا سرمایہ داروں کے حقوق

کا تحفظ ہے، نظم و نسق کا منشاء یہ ہے کہ موجودہ نظام کے خلاف باغیوں، انقلابیوں اور ہڑتالیوں کا گلا گھونٹ دیا جائے، یہ کوئی نہیں دیکھتا کہ موجودہ سرمایہ داری نظام کس قدر تکلیف دہ اور رُوح فرسا ہے۔ مساوات کے لفظ کا تجزیہ بھی کمیونسٹ اسی طرح کرتے ہیں، وُہ کہتے ہیں کہ خالی کلیہ بنا لینے سے مسائل کا حل نہیں ہوتا، مغربی حکومتوں نے مساوات قائم رکھنے کے لیئے اصول بنا رکھا ہے کہ ایک شخص صرف ایک ووٹ دے سکتا ہے لیکن یہ اصُول اس سوسائٹی میں نہیں چل سکتا جہاں ایک لکھ پتی ہو اور دس ہزار قلاش؛ عدالت بھی مساوات کو قائم نہیں رکھ سکتی اگر قانون کا منشأ سرمایہ اور دولت کا تحفظ ہے، نیز ایسے معاشرے میں جہاں آزادی کی قیمت بھوک اور ننگ ہو، آزادی کی کچھ حقیقت نہیں۔ اسی طرح سے ایسی سوسائٹی میں جہاں ایک قسم کی رائے سوُدمند ہو اور مخالف قسم کی نقصان دہ یا جہاں ایک رائے کی پُشت پر گورنمنٹ کی مشینری ہے اور دُوسری کے خلاف حفاظتی قوانین، آزادیٔ رائے کچھ مطلب نہیں رکھتی۔ پریس اور پلیٹ فارم کی آزادی صفر کے برابر رہ جاتی ہے اگر پریس اور پلیٹ فارم سرمایہ داروں کے اشاروں پر ناچتا ہو ؎

آزادی کی مثال سے ثابت ہوگا کہ کوئی قدر مستقل حیثیت نہیں رکھتی؛ جمہوریت، عدل اور آزادی کا مفہوم معاشی، سماجی اور تواریخی حالات سے پیدا ہوتا ہے، صوری طور پر ان کی بحث فضول اور لایعنی ہے ؎

اضافیت کے نتائج دور تک پہنچتے ہیں، اگر مادی حالات سے معاشرے اور اس کی اقدار بنتی ہیں تو انسانی غور و فکر کی تخلیق بھی یہیں سے ہوتی ہے۔ گذشتہ فلسفہ بھی معاشی اور تواریخی حالات سے پیدا ہوا اور موجودہ فلسفہ بھی ان ہی عوامل کا رہین منّت ہے لہٰذا عالمِ فکر میں فرد کی حیثیت صفر سے زیادہ نہیں اس کے افکار اور نظریے سوسائٹی کے مادی حالات سے جنم لیتے ہیں۔ اقدار کی طرح افکار بھی اضافی ہیں، دونوں مادی حالات سے پیدا ہوتے ہیں، پس ہر چیز ظنی اور شکی ہے، کسی کو دوام حاصل نہیں اور کوئی چیز بھی قطعی طور پر صحیح نہیں، اضافیت کی انتہا شک پرستی ہے ؛

آیئے اب انقلابی پہلو سے تعمیری پہلو کی طرف آئیں :-

تعمیری پہلو

کوئی فلسفہ شک کی بنیادوں پر تعمیر نہیں ہو سکتا، شک پرست کو بھی ماننا ہوگا کہ اس کی شک پرستی پر شک نہیں کیا جا سکتا، بالفاظ دیگر اس کے فلسفے میں کم از کم یہ جملہ کہ ہر شے ظنی ہے شک و شبہ سے پاک ہے اس لیے جن فلسفیوں نے مستقل اقدار سے انکار کیا ہے، وہ ارتقاء یا تغیر کو آخری قدر مان لیتے ہیں۔ گو کارل مارکس کسی قدر کو دوامی نہیں مانتا لیکن وہ اخلاق کی قدر و قیمت سے انکار نہیں کرتا، وہ سمجھتا ہے کہ عوام کی آزادی آخری قدر ہے۔ اور اس آزادی کی خاطر جان تک لڑا دینا درست ہے۔ کارل مارکس نہ صرف عوام کی آزادی کو ذاتی قدر مانتا ہے

بلکہ غیر جماعتی معاشرے کو بھی، اس معاشرے کی خاطر جو قربانی کی جائے اس کے نزدیک روا ہے ؀

کارل مارکس اپنے وقت کا سوشل سائنسدان تھا، وہ اپنی صنعتی سوسائٹی کا جائزہ لیتا ہے تو اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ جن عوام کو کچلا گیا ہے، وہ مزدور ہیں اور انقلاب ان ہی کے نام پر ہونا چاہیے، عوام کی بہبودی اس امر میں مضمر ہے کہ معاشرہ ہر قسم کے مصنوعی امتیازات سے پاک کر دیا جائے۔ سٹالن لکھتا ہے " ازمنۂ گذشتہ میں جو انقلاب ہوئے ان کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک نظام سلطنت کی بجائے دوسرا نظام آگیا یا لٹیروں کا ایک گروہ گیا اور دوسرا آ بیٹھا" انگلینڈ، فرانس اور جرمنی کے انقلابوں کا یہی ثمرہ تھا لیکن وہ کہتا ہے "روسی انقلاب ان سب سے مختلف ہے۔ اس کا منشاء ایک امپیریلزم کو ختم کر کے دوسری امپیریلزم کو لانا نہیں اور نہ ہی اس کا منشاء ڈاکوؤں کے ایک گروہ کو ہٹا کر دوسرے کو برسرِ اقتدار کرنا ہے بلکہ اس کا منشاء عوام کی بہبودی، امتیازات کا خاتمہ اور غیر جماعتی معاشرے کی تخلیق ہے" ؀

کارل مارکس کا اخلاقی موقف افادی ہے اور اس لحاظ سے اسے بینتھم اور مل کی صف میں کھڑا کیا جا سکتا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ بینتھم اور مل لذت اور اذیت پر زور دیتے تھے، کارل مارکس معاشی نتائج پر ؀

کارل مارکس نے اخلاقیات پر کچھ نہیں لکھا لیکن اس کی تحریروں سے اخلاق کے متعلق مندرجہ ذیل معلومات ملتی ہیں :-

۱- اخلاق کو پیدا کرنے والا خود انسان ہے، نیکی اور بدی کی قدریں اس کی ضروریات و خواہشات کو ظاہر کرتی ہیں، نیز اس غور و فکر کو جو اس سلسلے میں کیا گیا ہو لہٰذا اس کا منبع کسی ماورہی ہستی میں تلاش کرنا سراسر غلط ہے ٭

۲- اخلاقی غور و فکر مادی اور خصوصی معاشی حالات کی پیداوار ہے ٭

۳- اگر کسی قوم کا معاشی نظام بدل دیا جائے تو اس کی اخلاقی اقدار بھی بدل جاتی ہیں اس لیے اخلاقی اقدار کو معاشی نظام پر اوّلیت یا فوقیت حاصل نہیں ٭

۴- معاشی نظام کا اختلاف اخلاقی اقدار کے اختلاف کا موجب بنتا ہے، ایسے اختلافات سے جماعتی امتیازات کا پتا چلتا ہے، یہ اقدار یا تو موجودہ نظام کی حمایت کرتے ہیں یا موجودہ نظام میں ردّ و بدل کے خواہاں ہیں ٭

۵- معاشی نظام میں تبدیلی تب ہونی چاہیے جب نئے کارپرداز معاشی حالات کو بہتر طریقے سے چلا سکتے ہوں، اگر معاشی حالات بہتر ہوں گے تو اخلاق بھی بلند ہو جائے گا ٭

۶- خیر، راستی اور عدل جیسے اخلاقی تصورات کا مفہوم معاشی حالات سے نکلتا ہے ٭

۷- اخلاقیات عمرانی سائنس ہے، اس کا اطلاق فردِ واحد پر نہیں

ہو سکتا، راسبن کروسیو اخلاق کے دائرے سے باہر ہے۔ اخلاقیات کا موضوع وہ مقاصد اور ذمہ داریاں ہیں جو راستی، عدل اور نیک زندگی کی ضامن ہیں؛ پس کوئی سوسائٹی اخلاق سے بری الذمّہ نہیں ہوسکتی، ہر سوسائٹی میں اصول بھی ہوتے ہیں اور مقاصد بھی، یہ اصول بتاتے ہیں کہ افراد کا آپس میں کیا تعلق ہونا چاہیے۔

گذشتہ اخلاق میں چاہیے پر بہت زور دیا گیا ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سوسائٹی کی موجودہ حالت اور اس کے مقاصد میں کتنا فرق ہے۔ مارکسزم اس فرق کو مٹانا چاہتا ہے، اس کا منتہائے مقصود ایسا معاشرہ بنانا ہے جہاں انسانی اعمال و مقاصد میں فرق نہ ہو اور جو کام کیا جائے وہ فی الواقع درست ہو۔

تنقید

اخلاق کا تجزیہ کرتے ہوئے مارکسزم اس کی بنیادیں معاشی حالات میں دیکھتا ہے، گذشتہ تواریخ سے پتا چلتا ہے کہ کوئی ایسا معاشرہ نہیں گذرا جہاں امیر و غریب کی تمیز موجود نہ ہو، ان امتیازات کی وجہ سے ہر قوم کا اخلاق ایک ایسا مسودۂ قانون بن کر رہ گیا جس میں امیروں کی طرفداری ہوتی ہے اور غریبوں کی حق تلفی۔ مارکسزم کا کہنا ہے کہ یہ امتیازی قانون جان بوجھ کر نہیں بنایا گیا، ممکن ہے حکمران اور متموّل طبقے کو یہ علم نہ ہو کہ اخلاقی اصول صرف انھیں کے خیالات کی ترجمانی کر رہے

ہیں اور غریبوں کو بھلا دیا گیا ہے لیکن مارکسٹ کہتے ہیں کہ اس حقیقت کا علم ہونا یا نہ ہونا امر فی الواقعہ پر کوئی اثر نہیں ڈالتا؛ اخلاق کا منشاء رہا ہے اعلیٰ طبقے کی رکھوالی اور نچلے طبقے کی پامالی، قانون اور مذہب بھی امیروں کے حامی اور غریبوں کے دشمن رہے ہیں ؎

اگر مارکسزم کے نظریے کو صحیح مان لیا جائے تو معیاری اخلاق کی حقیقت کچھ نہیں رہتی، عام طور پر ہم معاشی مفاد کو اخلاقی صائب سے جُدا کرتے ہیں اخلاقی مفکّروں کا خیال ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ جو چیز معاشی اعتبار سے درست ہے وُہ اخلاقاً بھی درست ہے۔ مارکسزم کے مطابق یہ تمیز غلط ہے، ہر وُہ فعل جو معاشی نگاہ سے درست ہے اخلاقی نگاہ سے بھی درست ہوگا ؎

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر خیر و شر کی تعیین معاشیات سے ہوتی ہے تو ہم کس بنا پر ایک معاشرے کو دُوسرے پر فوقیت دے سکتے ہیں۔ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے مارکسزم کہتا ہے کہ فوقیت کی کسوٹی معاشی نظام کی بہتری ہے یعنی صرف اسی معاشرے کو فوقیت حاصل ہے جس کا معاشی نظام بہتر ہے۔ دنیا میں پہلے غلامی آئی۔ پھر جاگیرداری اور پھر سرمایہ داری، یہ مختلف معاشی نظام ہیں جو مختلف وقتوں میں پیدا ہوئے اور اب بھی کسی نہ کسی شکل میں موجود ہیں۔ اگر اس سلسلے کو مدنظر رکھیں تو یہ کہنا مشکل نہ ہوگا کہ جاگیرداری غلامی سے بہتر ہے اور سرمایہ داری جاگیرداری سے۔ ان سب سے افضل غیر جماعتی معاشرہ ہے جو اس سلسلے کی

آخری کڑی ہے ٭

اِس بیان سے واضح ہوگیا ہوگا کہ معاشرے کا جائزہ لیتے وقت یا فوقیت معلوم کرتے وقت مارکسزم صرف معاشیات کو لیتا ہے، باقی تمام محرکات کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا زندگی کی تشکیل صرف معاشی احوال سے ہوتی ہے اور کیا صرف معاشی حالات سے کسی انسانی فعل کی مکمل تشریح ہو سکتی ہے؟ عامی سے عامی انسان بھی جانتا ہے کہ اس کی زندگی معاشیات تک محدود نہیں اور نہ ہی مسائل کا حل صرف معاشیات سے ہو سکتا ہے۔ فرائڈ جنس پہ زور دیتا ہے، ایڈلر طاقت پہ اور ینگ زندگی پر، عمرانی سائنسدان کلچر کو اہمیت دیتے ہیں اور اہل مذاہب رُوحانیت کو، غالباً کوئی ایک نظریہ انسانی مسائل کا مکمل حل پیش نہیں کر سکتا، معاشی حالات کے ساتھ دیگر محرکات کو بھی مدِنظر رکھنا ضروری ہے ٭

اس کے علاوہ ایک اَور غور طلب امر ہے؛ مارکسٹ سمجھتے ہیں کہ اخلاق کی تخلیق جماعتی امتیازات سے ہوتی ہے۔ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ ہر قوم کا اخلاق امیروں کی خدمت کرتا ہے۔ اور غریبوں کی حق تلفی، اس اخلاق کو قائم رکھنے کے لیے امیر لوگ مختلف طریقے سے پراپگنڈا کرتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نچلے طبقے کے وہم و گمان میں بھی نہیں آتا۔ کہ اخلاق کی غرض ہمارا نہیں بلکہ اعلیٰ طبقے کا مفاد ہے لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ عوام کو محض اُلو اور بُدھو سمجھنا کہاں کی دانشمندی ہے عوام بھی عقل رکھتے ہیں، وہ بھی جان سکتے ہیں کہ قانون، اخلاق اور مذہب کس کی خاطر بنا ہے۔ افلاطون کی ریاست

میں بحث دو متضاد خیالات سے شروع ہوتی ہے ؛ ایک کہتا ہے کہ قانون غریبوں کے لیے بنا ہے اور دُوسرا کہتا ہے کہ قانون امیروں کے لیے بنا ہے۔ یہ بحث عوام کرتے ہیں اور سقراط امور کی تصریح کرتا ہے ؂

پھر یہ امر بھی غور طلب ہے کہ اعلیٰ طبقے کا اخلاق ایک جیسا نہیں رہا، ان کے ہاں جو سمجھ دار لوگ تھے، انہوں نے اپنے زمانے کے اخلاق پر کڑی نکتہ چینی کی ؛ مارکس اور اینجل کا شمار ان لوگوں میں ہو سکتا ہے، ان دونوں نے مروّجہ اخلاق پر زبردست حملے کیے اور اسے سدھارنے کی کوشش کی ؛ پس اگر ہر معاشرے میں اخلاق نے اعلیٰ طبقے کی حمایت کی ہے تو کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ اس پر اعتراض کرنے والے بھی اعلےٰ طبقے کے افراد ہوں؟ ؂

تاریخ اخلاق بتاتی ہے کہ معاشرہ خواہ کسی معاشی مرحلے پر ہو، قتل کو بُرا سمجھا گیا ہے اور ایفائے عہد کو سراہا گیا ہے۔ اس قسم کے بیسیوں اوامر و نواہی ہیں جن پر ہر ذی عقل انسان ایمان رکھتا ہے ؛ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اخلاق کے بنیادی اصول معاشی نظام سے پیدا نہیں ہوتے ؂

مارکسسٹ کا کہنا ہے کہ معاشی نظام بدل جانے سے اخلاقی اقدار بدل جاتی ہیں۔ دُنیا میں کئی معاشی انقلاب آئے، خود مارکسزم کے مطابق غلامی جاگیرداری میں تبدیل ہوئی اور جاگیرداری سرمایہ داری میں۔ چھوٹے موٹے اخلاقی اصول بدلے ہوں تو کچھ کہا نہیں جا سکتا؛ لیکن بنیادی اصُولوں میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوُا۔ عدل، شجاعت اور مروّت ہر معاشرے میں بنیادی فضیلتیں رہی

ہیں، اگر تبدیلی آئی ہے تو اُن کے اطلاق میں کسی معاشرے نے ان فضیلتوں کو جھٹلایا نہیں گو انہیں اپنانے کی راہیں مختلف اختیار کیں ❊

مارکسٹ نظام میں ایک اَوْر دِقّت ہے: ایک طرف تو انسان کو خود غرض مانا گیا ہے اور دُوسری طرف اس سے توقّع رکھی گئی ہے کہ وُہ جماعتی نظام سے وفاداری کرے۔ بعض جگہ اینجل لکھتا ہے کہ انسانی ارادے کی تعمیر جماعت سے ہوتی ہے، اِس لیے جماعت اور فرد کا گہرا تعلّق ہے۔ لیکن مارکس اس خیال کے مخالف ہے، وہ کہتا ہے کہ انسان خود غرض ہے، اور خود غرضی کے خلاف جہاد کی ضرورت ہے؛ جہاد کی صورت یہ ہونی چاہیے کہ ہر انسان کو تلقین کی جائے اور فرض کے نام پر دعوت دی جائے کہ وہ جماعتی مفاد کی خاطر جان تک لڑا دے۔ مارکس کا خیال ہے کہ اس پراپیگنڈے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ شخصی ملکیت ختم ہو جائے گی اور ایک ایسا دَوْر شروع ہوگا جس میں جرائم اور بدیوں کی بجائے نیکیاں اور خوشیاں ہوں گی اس لیے مارکسٹ حُبّ الوطنی اور فرض کے نام پر لوگوں کو پکارتے ہیں تاکہ غیر جماعتی معاشرہ جلد سے جلد پیدا ہو ❊

مارکس کہتا ہے کہ جب جماعتی اور نسلی امتیازات مٹ جائیں گے اور جب شخصی اور پرائیویٹ ملکیت کا خاتمہ ہو جائے گا تب بوالہوسی مر جائے گی اور معاشرے میں کامل اتّحاد اور مسرّت کا دور دورہ ہوگا۔ یہاں پر مارکس بہت زیادہ رجائی نظر آتا ہے اور اس کا تصوّر خیالیہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ جن لوگوں نے انسانی فطرت کا بغور مطالعہ کیا ہے،

وُہ جانتے ہیں کہ معاشرے کی خواہ کوئی شکل ہو، خود غرضی کو مکمل طور پر دُور نہیں کیا جا سکتا، ممکن ہے بعض جرائم ختم ہو جائیں لیکن ہر قسم کی بدی ختم نہیں ہو سکتی۔ خود رُوس میں جیل خانے ہیں جو اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ رُوس میں مجرموں کی کمی نہیں، خود غرضی، جرائم اور گناہ سرمایہ داری سے قبل موجود تھے اور سرمایہ داری کے بعد بھی رہیں گے، انسانی فطرت جیسی پہلے تھی ویسے ہی بعد میں رہے گی ؂

اِن چند نکات سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ وجودیّت اور منطقی اثباتیت کی طرح مارکسزم بھی نقائص سے پاک نہیں ؂

مصطلحات اخلاقیات

الف

Ethics	اخلاقیات
Derivation	اشتقاق
Repetition	اعادہ
Reflex	اضطراری
Evolutionary Hedonism	ارتقائی لذتیت
Positive, Affirmative	ایجابی
Self-consistency	استقامت بالذات
Deductive	استخراجی
Acquired	اکتسابی
Wants	احتیاجات
Suggestion	ایعاذ
Appetites	اشتہا
Will	ارادہ
Paradox	استبعاد
Illusion	التباس
Uniformity of Nature	استمرار فطرت
Self-Determinism	اختیار ذاتی
Moral-fittingness	اخلاقی موزونیت
Utilitarians	افادیئین
Authority	استناد ، اقتدار
Moral Connoisseur	اخلاق شناس

Passive	انفعالی
Ambition	امنگ
Altruism	اخوانیت
Benevolence	احسان
Egoistic	ایغوئی
Epicureans	ابیقوریه
Hypothetical laws	احکام مفروضه
Humanitarian feelings	انسان دوست احساسات
Moral judgment	اخلاقی حکم
Necessitarianism	اجباریت
Positive Laws	اثباتی قوانین
Pain	الم
Relative	اضافی
Social Psychology	اجتماعی نفسیات
Theists	الٰهیین
Voluntary	ارادی
Ulititarianism	افادیت
Humanitarian	انسان دوست
Cardinal Virtues	امهات فضائل
Sentiments	احساسات
Imperative	آمری
Socialism	اجتماعیت

ب

Survival of the Fittest	بقائے اصلح
Impartial Spectator	بے تعلق تماشائی

Behavior	برتاؤ
Simple	بسیط
Direct	بلا واسطہ
Meaningful	با معنی

پ

Purity	پاکیزگی

ت

Laws	تعمیمات
Concepts	تعقلات
Affection	تاثر
Struggle for Existence	تنازع للحیات
Reduce	تحلیل
Organization	تنظیم
Contradiction, anti- thesis	تضاد
Ideo-motor	تصوری حرکاتی
Psycho-analysis	تحلیل نفسی، تجزیۂ نفس
Imitation	تقلید
Fatalism	تقدیری
Inheritance	توریث
Causation	تعلیل
Taboo	تابو
Analytic	تحلیلی
Empirical	تجربی
Food seeking instinct	تلاش خوراک کی تحریک
Idealism	تصوریت

Praise	تحسین
Sex tendency	تحریک جنسی
Satisfaction	تشفی
Sanction	تکالیف
Abstraction	تجریدی تصور
Analysis	تجزیہ
Verification	تصدیق
Definition	تعریف
Tautology	تکرار
Synthetic	ترکیبی
Sensation	تحسس
Judgments	تصدیقات
Synthesis	ترکیب

ٹ

Tractatus	ٹرکٹیٹس

ث

Fruitfulness	ثمر بخشی

ج

Determinism	جبریت
Instinctive	جبلی
Aesthetics	جمالیات
Beauty	جمال
Instincts	جبلات
Determinist	جبریہ

Sex	جنسیت
Aesthetic Sense	جمالیاتی حس
Gregariousness	جماعت پسندی
Genus	جنس
Sensibility	جذبه
Group-mind	جماعتی نفس
Crim iniology	جرمیات
Dialectics	جدلیات
Essence	جوهر
Pseudo	جهوٹے

ح

Biology	حیاتیات
Imperative	حکم
Moral Sense	حاسه اخلاق
Prudence	حزم
Wisdom	حکمت
Rights	حقوق
Dynamic	حرکی
Term	حد

خ

Good	خیر
Natural	خلقی
Desire	خواهش
Self-assertion	خود ادعائی

خ

Objective Validity	خارجی جواز
Innate tendencies	خلقی رجحانات
Summum Bonum	خیر عظیم
Wrong	خطا
Complex	خلط
Utopia	خیالیه

د

Extensity	دائرہ اثر
Implication	دلالت
Thesis	دعویٰ

ذ

Self	ذات
Instrument	ذریعه
Means	ذرائع
Interest Theories	ذوقی نظریے
Intrinsic Value	ذاتی قدر

ر

Republic	ریاست
Ethos	روایات قومی
Stoics	رواقیین
Tendeney	رجحان
Vice	رذالت
Optimist	رجائی

ز

Duration	زمانه

س

Static	سکونی
Politics	سیاسیات
Negative	سلبی
Character	سیرت
Eudeomonism	سعادتیت
Punishment	سزا

ش

Behaviour	شعار
Conscious	شعوری
Faculty Psychology	شعبہ جاتی نفسیات
Evil	شر
States	شیون
Scepticism	شک پرستی

ص

Right	صائب-صواب
Objective Rightness	صائب واقعی
Subjective Rightness	صائب شخصی

ض

Intuitionists	ضمیریہ
Secondary	ضمنی

ط

Positive	طبعی
Conation	طلب
Physical	طبیعی

ع

Cause	علت
Social	عمرانی
Sociology	عمرانیات
Organism	عضویہ
Sentiments	عواطف
Universe of Desire	عالم خواہش
Dualism of Practical Reason	عقل عملی کی ثنویت
Final cause	علت غائی
Justice	عدل
Organic whole	عضویاتی تام
Practical	عملی
Self-Consistency	عدم تضاد
Temperance	عفت
Universalistic	عمومی
Normal	معیاری
Neurosis	عصابیت
Physiology	عضویات

غ

Teleological	غائی
Summum Bonum	غایت‌الغایات
A-moral	غیر اخلاقی
Involuntary	غیر ارادی
Invisible	غیر مرئی
Non-natural	غیر قدرتی

ف

Efficient	فاعلی
Duty	فرض
Virtue	فضیلت
Art	فن
Intrinsically	فی نفسہ
Obligation	فرضیت
Activity	فعلیت
Differentia	فصل
Duties of Perfect Obligation	فرائض تامہ
Duties of Imperfect Obligation	فرائض ناقصہ
Individual	فرد
Active	فعلی

ق

Value	قدر
Intention	قصد
Indeterminists	قدریہ
Automatic	قسری
Assertorial Laws	قوانین مبرم
Natural Selection	قدرتی انتخاب
Propinquity	قرب
Practical Syllogism	قیاس عملی
Syllogism	قیاس

ک

Principles	کلیات

Behaviorism	کرداریت
Casuistry	کازستائیت

ل

Hedonists	لذتین
Unconscious	لاشعور
Pleasure	لذت
Praiseworthy	لائق تحسین
Blameworthy	لائق ملامت

م

Standard	معیار
Normative	منوالی-معیاری
Presupposition, Hypothesis	مفروضہ
The Ideal	مثل اعلیٰ
Logic	منطق
Stimulii	مہیجات
Will	مرضی
Motive	محرک
Mechanical	میکانی
Absolutism	مطلقیت
Adjustment	مطابقت
Environment	ماحول
Fittingness	موزونیت
Fallacy of Composition	مغالطہ ترکیب
Parental Instinct	مادری پدری تحریک
Naturalistic fallacy	مغالطہ فطریت

Predicate	محکوم
Society	معاشرہ
Stimulus	مہیج
Station-in-life	منصب
Self-love	محبت نفس
Social organism	معاشری عضویہ
Subject	محکوم علیہ
Teleological	مقصدی
Wish	مرضی
Content	مافیہ
Retributive Theory	مکافات
Phenomenologist	مظہری
Subjectivity	موضوعیت
Objcctive	معروض
Logical Positivism	منطقی اثباتیت
Metaphysics	مابعدالطبیعیات
Alternative	متبادل

ن

Theoretical	نظری
Good will	نیت طیبہ
Psychology	نفسیات
Psychological Hedonism	نفسیاتی لذتیت
Ideal Self	نصب‌العینی آنا
Deterrent Theory	نظریہ امتناع
Ideal	نصب‌العین
Mental Experience	نفسیت

Reformative Theory	نظریه اصلاح
Retributive Theory	نظریه مکافات
Theoretical	نظری
و	
Factual	واقعاتی
Cognition	وقوف
Function	وظیفه
Instrument	وسیله
Intuitional	وجدانی
Relative mean	وسط اعتباری
ه	
Emotional	هیجانی
Sympathy	همدردی ، هم احساسی
Acquisition Instinct	هوس
Cosmopolitanism	همه وطنیت
ی	
Jesuists	یسوعیون
Unique	یکتا-یگانه

اسمأ فلاسفہ

الف

Urban	اربن
Aristotle	ارسطو
Plato	افلاطون
Alexander	الیکزنڈر
Adler	ایڈلر
Adam Smith	ادم سمتھ
Spinoza	اسپینوزا
Empedocles	ایمپیڈا کلیس
Otto Neurath	آٹو نیورتھ
Ernst Mach	ارنسٹ ماش
Ayer	ایئر
Epicurus	ابیقورث
Engels	اینجل

ب

Bradley	بریڈلے
Benthem	بنتھم
Butler	بٹلر

پ

Paton	پیٹن

ٹ

Toulmin	ٹولمن

ج

James	جیمس

د

Democritus	دیمکراتیث

ڈ

Dewey	ڈیوی

ر

Rogers	راجرس
Robinson Crusoe	روبن‌سن کروسیو
Rashdall	راشڈل
Rudolf Carnap	ریڈولف کارنپ
Russell	رسل

س

Stephen	سٹیفن
Sidgwick	سج وک
Simmel	سمّل
Sophists	سوفسطائی
Soren Kierkgaard	سورن کیر کیگارڈ
Simon de Beauvoir	سائمن ڈی باوویر
Satre	ساترے
Stevenson	سٹیونسن

ش

Shaftesbury	شیفٹسبری
Schelling	شیلنگ
Schlick	شلک

ف

Freud	فرائڈ
Pythagoras	فیثا غورث
Fredrick Waismann	فریڈرک ویسمین
Frege	فریگ

ک

Kant	کانٹ
Caird	کیئرڈ
Karl Menger	کارل منجر
Kurt Godel	کرٹ گوڈل
Karl Marx	کارل مارکس
Comte	کامٹے

گ

Green	گرین
Gabriel Marcel	گیبرئیل مارسل

ل

Lillie	للی
Ludwig Wittgenstien	لڈوگ وٹگنسٹائن

م

Mackenzi	میکنزی
Mc Dougall	میکڈوگل
Mill	مل
Martinue	مارٹینو
Moore	مور

و

Victor Kraft	وکٹر کرافٹ

ه

Hegel	هیگل
Hobbes	ھابس
Heraclitus	هرقلیطس
Herbert Feigl	هربرٹ فیگل
Hans Hahn	هانس هاں
Hume	هیوم

مجلس ترقی ادب لاہور